Copyright © King Saud University

٢١١٦٦

حاشية ابن قاسم العبادي

Copyright © King Saud University

٢١٦,١
ح ع

٢١٤ حاشية على كتاب فى أصول الدين . كتب فى القرن
ح .
الثانى عشر الهجرى تقديرا .
٢٣٠ق ٢٥س ٢٢×١٦سم

٢١١٦ نسخة جيدة ، ناقصة الأول والآخر ، خطها نسخ
معتاد .

١ـ أصول الدين أـ تاريخ النسخ

Copyright © King Saud University

لذهبية هذه المكتبة

بحث ودراسة
~~[illegible]~~ المكتبة المتعلقة
بأصول الفقه (خاصة
على كتاب ...)
أو (شرح كتاب ...)

٢٠/١/٢٤

لعل هذه الحاشية "ذهبت كبيانات" وهي حاشية
في شرح جمع الجوامع للسبكي

مكتبة جامعة الرياض – قسم المخطوطات
اسم الكتاب حاشية على كتاب أصول الفقه الرقم ٢١١٦
اسم المؤلف [illegible]
تاريخ النسخ [illegible]
عدد الأوراق [illegible]
ملاحظات (أصول فقه) [illegible]
ف ٥-٤/ج
١٤٩٨/٩/٢٢
٢١١٦,١
٤. ٤

Copyright © King Saud University

توجيه لتسمية العلم المتعلق بالاولى بعلم الشرايع والاحكام[٢] حتى يأتي[٣] بالضمائر مؤنثة لتعود اليها ويقول عند اطلاق الاحكام بدون زيادة علم وهذا الحصر المفاد بقوله لا تستفاد الا من جهة الشرع لا يحتاج اليه في وجه التسمية اذ يكفي فيه ان يقول انها تستفاد من جهة الشرع فلعله لاحظ في ايراده موافقته الواقع وان كان مستغنى عنه هنا والمراد بكونها لا تستفاد الا من جهة الشرع ان اي شئ منها لا يستفاد الا من جهة الشرع بخلاف الاحكام الاصلية فان بعضا منها قد يستفاد من العقل كثبوت الوحدانية لله وليس المراد ان مجموع الاحكام الفرعية لا يستفاد الا من جهة الشرع لانه لو كان المراد ذلك لم يكن التوجيه المذكور مقتضيا للتسمية بعلم الشرايع لان مجموع الاحكام الاصلية لا يستفاد الا من جهة الشرع ايضا ومع ذلك العلم المتعلق بها لم يسم بعلم الشرايع وقوله ولا يسبق الفهم الخ راجع لقوله والاحكام المضاف اليها علم بواسطة العطف فهو توجيه لاضافة علم في التسمية الى الاحكام فيفي كلامه لف ونشر مرتب وانما سبق الفهم اليها عند الاطلاق لتداولها بهذا المعنى بين القضاة والحكام وغيرهم وقال العلامة عصام الاسبه ان تسميته بعلم الشرايع والاحكام لانه علم تختلف فيه الشرايع والاحكام باختلاف الامم والانبيا بخلاف علم التوحيد والصفات فانه لا تختلف فيه الاديان واحكامها واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع على ما هو حكم الله لا لاختلاف احكام الله انتهى **قوله** وبالثانية علم التوحيد والصفات اي والعلم المتعلق بالثانية وهي الاحكام الاصلية المشار لها بقوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد يسمى علم التوحيد والصفات فقوله بالثانية

[٢] لا يصدد توجيه لتسمية الاحكام المتعلق بالاولى بالشرايع والاحكام ج ٤

معطوف على بالاولى والعامل فيه المتعلق فيكون ايجابه
والمجرور في المعطوف والمعطوف عليه في محل نصب بالمتعلق
وقوله علم التوحيد عطف على علم الشرايع والعامل فيه يسمى
فهو من العطف على معمولي عاملين مختلفين والمعمول المقدم
منصوب نحو كان اكلا طعامك زيد وتمرك بكر فان المقدم
فيه منصوب وان كان المؤخر في المثال مرفوعا وهنا منصوبا
وقد منعه قوم وجوزه اخرون فيكون الشيء جاريا على مذهب
المجوز وعليه فالعطف من قبيل عطف المفردات ويجوز ان يكون
لفظ علم مرفوعا خبر مبتدا محذوف اي وهو العلم المتعلق بالثانية
علم التوحيد والصفات وان يكون منصوبا بتقدير الفعل
والفاعل اي ويسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد
والصفات فيكون العطف من قبيل عطف الجملة على الجملة فان
قلت قولهم الاجماع حجة باعتبار ما مدلوله مما يتعلق بالاعتقاد
وقد عده الشيخ في التلويح من الاحكام الاعتقادية الاصلية
فحينئذ مقتضى بيانه لعلم التوحيد بالعلم المتعلق بما
يتعلق بالاعتقاد ان يكون العلم بثبوت الحجية للاجماع من
علم التوحيد فيكون قولهم الاجماع حجة مسالة من مسائل
التوحيد مع انه ليس من علم التوحيد وانما قولهم الاجماع حجة
مسالة من مسائل اصول الفقه وحينئذ يكون بيانه علم التوحيد
بذلك غير مانع فالجواب ان مسالة حجية الاجماع مشتركة
بين اصول الدين واصول الفقه فهي من حيث انه يتوسل
بها الى استنباط الحكم الشرعي من الاجماع مسالة من مسائل
اصول الفقه وهي بهذا الاعتبار ليست مما يتعلق بالاعتقاد
ومن حيث ان شبهها يجب اعتقادها وان من لم يعتقد كون
الاجماع حجة يخرج عن الاسلام او من حيث الاحتجاج بها

لاثبات

لاثبات العقائد الدينية مسالة من مسائل علم التوحيد
والصفات ان قلنا ان موضوع علم الكلام المعلوم من
حيث انه يتعلق به اثبات العقائد الدينية وهي بهذا
الاعتبار تكون مما يتعلق بالاعتقاد واما ان قلنا ان
موضوعه ذات الله وصفاته فقط او مع ذوات الممكنات
فلا تكون مسالة من مسائل علم التوحيد لان موضوعها
ليس موضوع علم التوحيد ولا نوعا من موضوعه ولا عرضا
ذاتيا له ولا اجزاء من عرضه الذاتي قوله لما ان ذلك علة
لتسمية العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات
وما زائدة لتاكيد التعليل المستفاد من اللام واسم الاشارة
عائد على ما ذكر من التوحيد والصفات وهو على حذف
مضاف اي مبحثهما لان افعل التفضيل المخبر به عن اسم
الاشارة بعض المضاف اليه والمضاف اليه نفس المباحث
والتي منها باسم الاشارة الذي يشار به للبعيد وفي العلة
السابقة بالضمير تنبيها على التفاوت بين متعلق العلمين
فنبه هنا على فضل مباحث التوحيد والصفات بالنسبة
لمباحث الاحكام المتعلقة بكيفية العمل بالتعظيم المستفاد من
تبعيد المشار اليه قوله اشهر مباحثه اي مباحث العلم المتعلق
بالثانية والمباحث جمع مبحث والمبحث محل البحث والبحث اثبات
المجهول للموضوع والمراد بمحل البحث القضية التي هي متعلق
البحث لا الشخص الذي هو محل البحث حقيقة واعلم انه وقع الخلاف
في موضوع هذا الفن فقيل هو الموجود وقيل هو المعلوم من
حيث انه يتعلق به اثبات العقائد الدينية وهو المختار
فان الامور العامة والجواهر والاعراض مما يثبت به العقائد
الدينية ومباحثها من علم الكلام وقيل ذوات الله وصفاته

وذوات الممكنات وقيل هو ذات الله وصفاته فقط اذا علمت
هذا فاعلم ان اضافة اشهر لمباحث العلم المتعلق بالثانية
تقتضي ان للعلم المتعلق بالثانية مباحث اخرى ليست في
مرتبة مباحث التوحيد والصفات من الشهرة بل ودونها في
الشهرة فان مرادنا على ان موضوع هذا الفن الموجود او المعلوم
او ذات الله وصفاته وذوات الممكنات فالمباحث الاخرى
المباحث المتعلقة بالامور العامة والجواهر والاعراض وان مرادنا
على ان موضوع هذا الفن ذات الله وصفاته فقط فالمباحث
الاخرى المباحث المتعلقة بالصفات السلبية مثل ان المولى ليس
بجوهر ولا عرض ولا جسم والافعال كالخلق والتكوين
والنبوة اي الانبا اي جعل الله الشخص نبيا والامامة اي
جعل الله الشخص اماما والمعنوية ككونه قادرا وكونه مريدا
والمعاد لان المراد بالصفات اذا اطلقت عندهم الصفات
الوجودية الذاتية وهي صفات المعاني فقط ولذا لم
يجعلوا مباحث الاحوال اي الصفات السلبية والافعال
من مباحث الصفات بل جعلوا لكل منها مبحثا على حدة وان
امكن ان يرجع الكل الى صفة ما فان الاحوال راجعة الى
الصفة الغير الوجودية والافعال الى الصفة الوجودية الغير
الذاتية وكذا لم يجعلوا مبحث التوحيد من مباحث الصفات
ومنه يظهر لك نكتة الاتيان بالتوحيد في الاسم المذكور
وعدم الاقتصار فيه على الصفات مع ان التوحيد يرجع
الى ثبوت صفة الوحدة على اننا لو قلنا المراد بالصفات
التي مباحثها اشهر الصفات الوجودية الذاتية وغيرها من
صفات الاحوال والافعال فنقول المباحث الاخرى التي ليست
باشهر مباحث الامامة فان الامامة من مقاصد هذا الفن

اي الامور التي تعم اكثر الموجود اي التي هي الواجب والجوهر والعرض كالوجود والوحدة والامكان

قوله والافعال الخ في جعل الافعال صفة وجودية جري على مذهب الاشاعرة

كما صرح به الشيخ في اخر هذا الكتاب ومع ذلك هي من الفقهيات
اي من المسائل الفقهية المتعلقة بكيفية العمل لان مرجعها
الى ان نصب الامام واجب على المسلمين خلافا لبعض الشيعة
فان مرجعها عنده الى المسائل المتعلقة بالاعتقاد حيث
قال ان نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب
على الله فان قلت حيث كانت الامامة من الفقهيات فلم
جعلت من مقاصد هذا الفن وحيث جعلت من مقاصده
فلم لم يجعل موضوعه اعم من ذات الله وصفاته فالجواب
انها جعلت من مقاصده لدفع ما شاع بين الناس في بحث
الامامة من الاعتقادات الفاسدة والاختلافات الباردة
سيما من الروافض والخوارج وان عدم التعميم في الموضوع
لان مسائل الامامة في التحقيق ليست من مسائل هذا الفن
لعدم تعلقها بالاعتقاد فان قلت مبحث الكلام اشهر
مباحث هذا الفن الشاملة لمباحث التوحيد وبقية صفات
المعاني ولذا سمي هذا الفن بعلم الكلام فما اقتضاه قول الشارح
ان مباحث التوحيد والصفات اشهر من مساواة مبحث الكلام
لمباحث التوحيد وبقية صفات المعاني في الاشهرية لا يسلم
فالجواب انا لا نسلم اقتضاءه للمساواة في الاشهرية لان اشتراك
مباحث التوحيد وصفات المعاني في الاشهرية بالنسبة لما
عداها من المباحث لا ينافي ان بعض المشترك في الاشهرية
اشهر من البعض الاخر فكون مبحث الكلام مشاركا لمبحث التوحيد
وبقية صفات المعاني في الاشهرية المذكورة لا ينافي ان يكون
مبحث الكلام اشهر من جميع ما عداه من المباحث ولو سلم
اقتضاؤه للمساواة في الاشهرية فالمساواة منظور فيها
لوقت التسمية بعلم التوحيد والصفات اي فكان في وقت

التسمية بهذا الاسم مبحث الكلام مساويا لمباحث التوحيد
وبقية الصفات في الاشعرية ثم بعد ذلك اشتهر مبحث الكلام
اشتهارا زائدا على جميع ما عداه من المباحث فلذا سمي
هذا الفن بعلم الكلام وبهذا التقرير ظهر لك ان قوله
اشهر مباحثه راجع لكل من التوحيد والصفات قوله
واشرف مقاصده اي مقاصد العلم المتعلق بالثانية اي
ما يقصد منه من المسائل ونحوه راجع لكل من التوحيد والصفات
قال شيخنا اما اشرفية مسالة التوحيد فلانه يتضمن
بقية السلوب واما اشرفية مسالة صفات المعاني المرادة
من الصفات فلانه اتفق على انها ارتقت الى مرتبة الوجود
بحيث يمكن رؤيتها لوازيل الحجاب انتهى فان قلت من جملة
المقاصد المفضل عليها مسالة اثبات الصانع فيقتضي
حينئذ ان مسالة التوحيد ومسالة الصفات اشرف من
مسالة اثبات الصانع فالجواب نعم وذلك لان الموجود اتصافه
بالكمال انما هو بسبب التوحيد والاتصاف بصفات الكمال
فاثبات التوحيد والصفات حينئذ اشرف على ان في التوحيد
نجاة من فساد الشرك الشائع بخلاف اثبات الوجود فليس
فيه ما ذكر اذ لا منكر لوجوده قال تعالى ولئن سالتهم من
خلق السموات والارض ليقولن الله ففائدته حينئذ اجل
قوله وقد كانت الوسائل الخ اتى به تمهيدا لبيان شرف
هذا العلم وشرف غاية المشار لذلك البيان بقوله فيما ياتي
وبالجملة هو اشرف العلوم الخ وفي هذا التمهيد اشارة الى
دفع ما يقال لا نسلم شرف هذا العلم اذ لو كان شريفا لدونته
الصحابة والتابعون لانهم الواضعون للاحكام الشرعية
وكانت عادتهم في ذلك ارشاد المسترشدين والارشاد يكون

بالتدوين

بالتدوين مع انه لم يقع في زمن الصحابة والتابعين تدوينه
وانما حدث بعدهما فيكون بدعة ومحصل الدفع انهم لم يدونوا
الاحكام الواضعين لها لان الارشاد في زمانهم يحصل بدون
التدوين لقلة الوقايع والاختلافات والوسائل جمع اول
ولما كانت الوسائل صادقة بالصحابة والتابعين وبغيرهم
من الامم الماضية وكان المراد الصحابة والتابعين بينه بقوله
من الصحابة والتابعين ولما كان لهم علينا فضل اذ تمم الوسائل
في وصول الاحكام الشرعية الينا ناسب ان يدعى لهم بالرضا
فلذا قال رضي الله عنهم اجمعين والرضا من المتشابه ففي
مذهب الخلف يؤول بالانعام فيكون صفة فعل او بارادة الانعام
فيكون صفة ذات وعلى مذهب السلف يثبت لله عز وجل
ويفوض علم حقيقته الى الله تعالى وجملة رضي الله عنهم خبرية
لفظا انشائية معنى اي اللهم ارض عنهم فان قلت على
ان الرضا معناه ارادة الانعام على مذهب الخلف لا معنى
لتعلق الدعاء به اذ الدعاء انما يتعلق بالحادث الاستقبالي
والارادة صفة لله قديمة فالجواب ان تعلق الدعاء بالرضا
لهذا المعنى انما هو باعتبار تعلقه وهو الانعام الذي هو
عندنا تعلق قدرة الله بالمنعم به والتعلق المذكور حادث
بمعنى متجدد لا بمعنى موجود بعد عدم لانه امر اعتباري لا يتصف
بالوجود الخارجي فتدبر قوله لصفاء عقائدهم اي معتقداتهم
وهي النسب التامة كثبوت القدرة لله والمراد بصفائها
خلوصها من الكدر فلا يطرقها شك ووهم ونحوهما المعطوف
علة لقوله مستغنين قدمت عليه للاهتمام بالعلة فكانها
هي المقصودة بالذات او ليقع المعلول في النفس وقوعا ابلغ
وقوع بحيث لا يتطرق اليه شك او وهم لان الحكم اذا ورد

بعد اقامة الدليل عليه لا يتطرق اليه شك ولا وهم بخلاف ما اذا
ورد ابتداء ثم ورد بعده الدليل فانه يتطرق اليه الشك
او الوهم ابتداء او للاختصاص الحاصل اي ان سبب الاستغنا
ما ذكر من تلك العلل لما يتوهم من عدم شرف هذين العلمين
وكون عاقبتهما ليست حميدة وهذا لا ينافي ان يكون الاستغنا
لعلل اخرى غير ما ذكره من العلل اذ له علل اخرى منها انهم كانوا
عارفين بدقايق الكتاب والسنة بالسليقة او ملازمة اصحاب
السليقة فكان يغنيهم الكتاب والسنة عن تدوين هذين
العلمين فلما حدثت الفتن وقل اصحاب الممارسة والفطنة
وكاد اندراس معرفة الكتاب والسنة ولم يبق من اهلها
الا القليل دونوهما لئلا يندرسا ومنها النهي عن دقائق
تدوين غير القران خوف التباسه بغيره ففي صحيح مسلم ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تكتبوا عني غير القران ومن
كتب شيا غير القران فليمحه ولهذا لم تكتب الصحابة غير القران
الا نادرا ولما امن التباس القران بغيره في زمن اتباع التابعين
ودعت الحاجة الى التدوين فعلوه فدونوا اولا الاحاديث
النبوية دون تبويب واما تدوين الحديث مبوبا فاول من
فعله الربيع بن صبيح وسعيد بن ابي عروبة وغيرهما ثم دون
العلما اقوال الصحابة والتابعين ثم دونوا الفقه واصوله
والعقايد والعلة المذكورة علة للاستغنا عن تدوين
علم التوحيد والصفات قوله ببركة صحبة النبي صلى الله عليه
وسلم راجع لصفا العقايد بالنظر للصحابة والمراد بالبركة
المذكورة نور معنوي ينشا عن صحبة النبي صلى الله عليه وسلم
فيقوم بقلوبهم ويترتب على ذلك النور صفا عقايدهم فالبا
سببية وظهر بهذا التقرير مغايرة البركة لصفا عقايدهم

وبه

وبه يندفع ما يقال ان بركة الصحبة هي صفا عقايدهم فكان
المناسب حينئذ ان يقول بصحبة النبي صلى الله عليه وسلم
قوله وقرب العهد بزمانه اي بزمان النبي صلى الله عليه وسلم
وهو راجع لصفا العقايد بالنظر للتابعين والعهد العلم
اي علم التابعين وهو على حذف مضاف اي وقرب زمن العهد
والجار والمجرور متعلق بالعهد وفي العبارة حذف اي من
زمن النبي صلى الله عليه وسلم اي وقرب زمن علم التابعين بزمن
النبي صلى الله عليه وسلم من زمن النبي صلى الله عليه وسلم وزمن
علمهم هو زمن وجودهم فكانه قال وقرب زمانهم من زمان النبي
صلى الله عليه وسلم وهو معطوف اما على بركة وعليه فقرب زمانهم
من زمان النبي صلى الله عليه وسلم ترتب عليه صفاء عقايدهم
لان القرب من زمانه صلى الله عليه وسلم سبب في تنوير القلوب
فيصفو ما يحل فيها من العقائد مما يكدر واما معطوف
على صحبة فتكون البركة مسلطة عليه اي وبركة قرب العهد
الخ ويراد بالبركة تنوير قلوبهم الحاصل بسبب القرب المذكور
وذلك ان يجعل علة صفا قلوب التابعين بركة صحبتهم
للصحابة وهو ظاهر قوله ولعلة الوقايع اي في زمانهم
والمراد بالوقايع الحوادث التي تحدث لهم المقتضية
لاستنباط الحكم ان لم يكن موجودا او الملتفات اليه ان
كان موجودا او قوله والاختلافات اي في الجواب عن واقعة
من تلك الوقايع ان لم يكن نص من الشارع في تلك الواقعة
وهو عطف لازم على ملزوم وهذه العلة علة للاستغنا عن
تدوين علم الشرايع والاحكام قوله وتمكنهم اي عند حدوث
واقعة اي تمكنهم بسهولة وهو معطوف على قلة والضمير للاوائل
باعتبار بعضهم قوله من المراجعة اي الرجوع فيما يحتاج اليه

فالمفاعلة ليست على بابها اذ المراد بها اصل الفعل ويصح
ابقاؤها على بابها ويقال الرجوع من السائلين الى الثقات
بالسؤال ومن الثقات الى السائلين بالجواب قوله الى الثقات
اى الاكابر من الاوائل والثقة هو المعتمد عليه في اقواله وافعاله
وقوله وتمكنهم يناسب الاستغناء عن تدوين كل من العلمين
قوله مستغنين خبر كان قوله عن تدوين العلمين اى جعلهما
في ديوان والمراد بالديوان الورق اى جعلهما في الورق بالكتابة
اى النقوش الدالة عليهما والمراد بالعلمين علم الشرايع والاحكام
وعلم التوحيد والصفات قوله وترتيبهما اى لا يخفى ان الترتيب
المذكور مع ما عطف عليه من تقرير المقاصد يرجع للتدوين
فلو قال بترتيبهما الخ لكان انسب الا ان يقال العطف
للتفسير قوله ابوابا وفصولا تمييز ان محولان عن المضاف
اى ترتيب ابوابهما وفصولهما كان يقدم باب الطهارة على
باب الصلاة ويقدم فصل الوضوء على فصل نواقضه قوله
وتقرير مقاصدهما اى جعل ما يقصد منهما بالذات في قرار
وهو اللفظ وقضيته حيث اضاف تقرير الى مقاصدهما
ولم يضفه اليهما بان يقول وتقريرهما ان لكل من العلمين
وسايل ومقاصد وهو كذلك فمن وسايلهما التعاريف
كتعريف الوضوء والصلاة وتعريف الواجب والمستحيل
ومقاصدهما الاحكام كثبوت الوجوب للوضوء وثبوت القدرة
لله وقضية اضافة مقاصد الى العلمين ان كلا من العلمين
عبارة عن مجموع المقاصد والوسايل فتكون الوسايل جزءا
من العلم مع انها ليست جزأ منه ولا يخفى ان تقرير المقاصد
متقدم في الخارج على ترتيب الابواب والفصول فالانسب
حينئذ تقديم قوله وتقرير مقاصدهما على قوله وترتيبهما الخ

قوله

قوله فروعا واصولا حالان من مقاصد ثم يحتمل انه اراد
بالفروع الاحكام الشرعية الفرعية وهي المتعلقة بكيفية
عمل فيكون قوله فروعا راجعا لعلم الشرايع والاحكام وبالاصول
الاحكام الشرعية الاصلية وهي المتعلقة باعتقاد فيكون
قوله واصولا راجعا لعلم التوحيد والصفات ويحتمل انه اراد
بالفروع الاحكام الجزئية المعروفة من القضايا الكلية وبالاصول
القضايا الكلية التي تعرف منها الاحكام الجزئية وعلى هذا
يكون قوله فروعا واصولا راجعا لكل من علم الشرايع والاحكام
وعلم التوحيد والصفات لكن على هذا الاحتمال يقتضي
كلامه حيث جعلت الفروع جزأ من المقاصد ان الاحكام
الجزئية جزء من كل من العلمين مع ان العلم عبارة عن
القضايا الكلية واما الاحكام الجزئية فليست جزأ منه
واذا ذكرت في العلم فانما ذكرها للتمثيل لانها جزء منه
فتامل قوله الى ان حدثت الفتن الفتن جمع فتنة
وهي ما يوجب القتل وخراب الديار والبحار والمحن
متعلق بمستغنين غاية له اى مستغنين استغناء
مستمرا الى ان حدثت الفتن اى في زمان بعضهم
وفي زمان من بعدهم ايضا وفي زمان من بعدهم فقط
ولذا احتاج بعضهم الى التدوين فدون الامام مالك
الفقه وقد قيل انه من التابعين لما قيل انه اجتمع بجمع
من الصحابة وحينئذ لا يرد ما قيل ان مقتضاه ان
استغنا الطائفتين استمر الى حدوث الفتن مع ان
استغنا الطائفتين لم يمنعه الى زمن الفتن لانهم لم يدركوه
ولذا لم يحتاجوا الى التدوين ولو ادركوها لدونوا
لاحتياجهم الى التدوين واذا علمت انه لا يرد علمت انه

لاحاجة الى دقعه بان يقال ان قوله الى ان حدثت متعلق
بمحذوف يعني فلم يدونوا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين
بقي ان يقال ان حدوث الفتن والبغي كان في زمن الصحابة
ولم يدونوا فان قيل في جوابه انهم لم يدونوا لعدم ظهور
اختلاف الاراء وما عطف عليه قلنا فالعلة في التدوين
حينئذ انما هو قوله وظهر اختلاف الاراء الخ وادخل
لقوله حدثت الفتن والبغي في العلة الاان يقال ظهور اختلاف
الآراء نشأ من حدوث الفتن والبغي فالتعرض لحدوث الفتن
والبغي توطئة لظهور اختلاف الاراء وما عطف عليه الذي هو
العلة في التدوين قوله والبغي الخ اي الظلم والجور بسبب
المال والعمل على ايمة الدين ليميلوا الى الباطل قوله
وظهر اختلاف الاراء جمع راي وهو ما يراه الشخص ويعتقده
كاعتقاد الفلاسفة قدم العالم واعتقاد المعتزلة ان كلام
الله مخلوق واعتقاد السني حدوث العالم وان كلام الله
ليس بمخلوق قوله البدع جمع بدعة وهي الامر المحدث
في الدين الذي لم تكن عليه الصحابة والتابعون وقوله
والاهواء جمع هوى وهو ما تهواه النفس من غير ان يكون له
سند والمراد البدع والاهواء في العقايد فهو بيان سبب
علم التوحيد والصفات قوله وكثرت الفتاوى والوقايع
اي في الفروع فهو بيان سبب علم الشرايع والاحكام والفتاوى
جمع فتوى وهي الحكم الذي يفتي به الفقيه والوقايع جمع
واقعة وهي الحادثة والنازلة وعطف الوقايع على الفتاوى
من عطف السبب على المسبب وحينئذ كان الاسب تقديم
قوله والوقايع على قوله الفتاوى الا ان يقال قدم الفتاوى
رعاية للسجع قوله في المهمات جمع مهم وهو ما يهتم به قوله

فاشتغلوا

فاشتغلوا عطف على حدثت الفتن والضمير لايمة الدين وهم
العلما المرجوع اليهم قوله بالنظر والاستدلال هذا بيان سبب
علم التوحيد والصفات والنظر ترتيب امور معلومة
للتادي الى مجهول والاستدلال اقامة الدليل والمراد
بالنظر هنا النظر المؤدي الى تحصيل التصور وعلى هذا
التكرار في كلامه حتى يحتاج الى الاعتذار عنه بانه مغتفر
في الخطب اي فاشتغلوا بالنظر والاستدلال لتحصيل
علم التوحيد والصفات قوله والاجتهاد والاستنباط
هذا بيان سبب علم الشرايع والاحكام والاجتهاد بذل
الجهد اي الطاقة في تحصيل ظن حكم شرعي عملي والاستنباط
استخراج الحكم المذكور من دليله اي تحصيل ظنه والمراد
بالاجتهاد هنا الاجتهاد في تحصيل القواعد وبالاستنباط هنا
استخراج الاحكام الجزئية المندرجة تحت القواعد وعلى
هذا التكرار في كلامه اي واشتغلوا بالاجتهاد والاستنباط
لتحصيل علم الشرايع والاحكام قوله وتمهيد القواعد اي
تحصيلها على وجه سهل قوله والاصول اي الادلة قوله
وتكثير المسائل يصح ان يراد بالمسائل القواعد الكلية
وان يراد بها الاحكام الجزئية وقوله بادلتها اي مع ادلتها
قوله وايراد الشبه اي ايراد الشبه التي يعترض بها على تلك
الادلة والشبه جمع شبهة وهي ما يظن دليلا وليس بدليل
وقوله باجوبتها اي مع اجوبتها اي ايراد الشبه مع اجوبتها
ليزول الاشكال قوله وتعيين الاوضاع الاوضاع جمع وضع
وهو جعل اللفظ دالا على المعنى والمراد به المعنى الموضوع
له اللفظ اي وتعيين المعاني التي وضعوا الالفاظ لها
كتعيين معنى لفظ القديم بانه الموجود الذي لا اول له

وبالاستدلال هنا ما يؤدي
الى تحصيل التصديق ص

وقوله والاصطلاحات جمع اصطلاح وهو اتفاق طائفة
على ان المعنى العلاني مرادمن لفظ كذا بحيث متى اطلق
اللفظ لم ينصرف الفهم الا اليه والمراد به هنا المصطلح عليه فيكون
عطف الاصطلاحات عطف تفسير اي والمعاني المصطلح على
انها هي المراد من الفاظ كذا وكذا قوله وتبيين المذاهب
اي كان يقول قال فلان كذا وقال فلان كذا وقوله
والاختلافات يراد به المسائل التي وقع الاختلاف فيها
كان الاختلاف حقيقيا او لفظيا وحينئذ يكون عطفه على
ما قبله مرادفا قوله وسموا اي الائمة المدونون وهم الذين
اشتغلوا بالنظر والاستدلال الى اخر ما سبق قوله
ما يفيد معرفة الاحكام الخ اعلم ان المراد بالحكم النسبة التامة
الخبرية كثبوت الوجوب للصلاة وان الادراك المتعلق
بذلك الحكم هو المعرفة المتعلقة به وهي معرفة تصديقية
لان المراد بالادراك المتعلق بذلك الحكم ادراك ان ذلك
الحكم مطابق للواقع او ليس مطابقا له لا ادراكه بدون
اعتبار المطابقة وعدم المطابقة بان يكون باعتبار انه
تعلق بين الطرفين اعني الوجوب والصلاة مثلا حتى تكون
المعرفة تصورية وان اقيموا الصلاة مثلا يقال له
دليل تفصيلي لانه تعلق الطلب فيه بشئ مفصل اي معين
وهو اقامة الصلاة وان الامر للوجوب مثلا يقال له
دليل اجمالي لان موضوعه كالامر مجمل اي غير معين لصدقه
بجزئيات كثيرة كاقيموا من اقيموا الصلاة وحجوا من حجوا
البيت وافعلوا من افعلوا الخير وان حكم الدليل التفصيلي
وهو ان اقيموا مثلا للوجوب يعرف من الدليل الاجمالي
بواسطة حمل موضوع الدليل الاجمالي كالامر على جزئي من جزئياته

كاقيموا

كاقيموا بان يقال اقيموا من اقيموا الصلاة امر فتحصل
قضية مؤلفة من موضوع ومحمول فتجعل صغرى لقياس
ويجعل الدليل الاجمالي كبرى لذلك القياس فيحصل قياس
من الشكل الاول ونظمه اقيموا من اقيموا الصلاة امر
والامر للوجوب ينتج اقيموا من اقيموا الصلاة للوجوب فيعلم
ان اقيموا للوجوب فيكون العلم بحكم الدليل التفصيلي حاصلا
من الدليل الاجمالي بواسطة ما تقدم واذا علمت ان
اقيموا للوجوب علمت ثبوت الوجوب للصلاة وعلمك بالثبوت
المذكور هو المعرفة فتكون معرفة حكم الصلاة وهو ثبوت
الوجوب لها حاصلة وناشئة عن مجموع الدليل التفصيلي
والدليل الاجمالي لكن حصولها عن الدليل التفصيلي مباشرة
وعن الدليل الاجمالي بواسطة الدليل التفصيلي المعلوم
حكمه من الدليل الاجمالي اذا علمت هذا فاعلم ان الفقه عرفوه
بالعلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية
وهو المعرفة المذكورة فيما سبق لا بما يفيد المعرفة المذكورة
كما قال الشارح واجيب عن هذا باجوبة الجواب الاول ان الفقه
يطلق على العلم بالاحكام الشرعية الى اخر ما سبق ويطلق
على ما دون من المسائل المدللة اي المسائل المذكور معها
ادلتها فان من طالعها بادلتها وعلمها حصل له معرفة الاحكام
عن الدليل ومنه قولهم فلان يفهم الفقه اي المسائل المدونة
في كتبه وانما قيدت المسائل بالمدللة لانها هي المفيدة
للعلم بالاحكام عن الادلة التفصيلية لا المسائل بقسميها
والمراد بالفقه في عبارة الشارح المعنى الثاني وهو المسائل
المدللة المدونة لا المعنى الاول حتى يأتي الاعتراض
فيما في قوله ما يفيد مصدوقها المسائل المذكورة المفيدة

Copyright © King Saud University

لمن طالعها معرفة الاحكام المذكورة وقوله يفيد اي يفيد
العلم به معرفة الخ وفي هذا الجواب امور الاول انه
يقتضي ان الفقه اسم لمجموع المسائل والادلة وفيه شيء
الثاني ان معرفة الاحكام المذكورة الحاصلة لمن طالع
المسائل المدونة وطالع ادلتها انما تنشأ في الحقيقة عن
الاطلاع على المسائل وعلى ادلتها لا عن الادلة التفصيلية
الا ان يقال انه لما اطلع على المسائل وعلى ادلتها وعرف
وجه دلالة الادلة على تلك المسائل حصل له معرفة ناشئة
عن الدليل الثالث انه يقتضي ان المطلع على المسائل
المذكورة اذا علمها يقال له فقيه مع انه ليس بفقيه اجماعا وانما
هو مقلد اذ الفقيه المجتهد وهو المستنبط للحكم من الدليل
والاستنباط مفقود في هذا المطلع فلا يكون فقيها اسم
ان يقال ان الفقه له معنيان احدهما ما يمكن حصوله
للمقلد وهو العلم بالمسائل المدللة المدونة فباعتبار حصوله
فيه يكون فقيها والثاني ما لا يمكن حصوله فيه وهو العلم
بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات اي الادلة الظنية
فباعتبار عدم حصوله فيه لا يكون فقيها فما اقتضاه هذا
الجواب من وصف المقلد بانه فقيه صحيح بالنظر للمعنى الاول
الجواب الثاني ان الفقه هو العلم بالاحكام الكلية اي
التي موضوعها كلي كثبوت الوجوب لمطلق الصلاة لا العلم
بالاحكام الجزئية اي التي موضوعها جزئي كثبوت الوجوب
لصلاة زيد وثبوت الوجوب لصلاة عمرو وعليه يكون
المراد بما في قوله ما يفيد العلم بالاحكام الكلية والمراد بالاحكام
المضاف اليه المعرفة الاحكام الجزئية بقرينة اضافة
المعرفة اليها فانها تستعمل في الجزئيات والمعنى وسموا العلم

بالاحكام

بالاحكام الكلية المفيد للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه وانما
كان العلم بالحكم الكلي مفيدا للعلم بالحكم الجزئي لاندراج
الجزئي تحت الكلي وفيه ان هذا الجواب يقتضي ان الحاصل
عن الادلة التفصيلية العلم بالاحكام الجزئية مع ان
الحاصل عن الادلة التفصيلية العلم بالاحكام الكلية
لا العلم بالاحكام الجزئية واجيب عنه بان العلم بالاحكام
الجزئية حاصل ايضا عن الادلة التفصيلية بواسطة ان
العلم بالاحكام الكلية حاصل عنها بقي شيء آخر وهو ان هذا
التوجيه الذي اجيب به وان اخرج التعريف عن الفساد
لكن يقال اي فائدة في اعتبار افادة العلم بالاحكام الكلية
للعلم بالاحكام الجزئية في التعريف فان قلت كما ورد على
الجواب الاول لزوم ان يكون المقلد فقيها يرد على هذا
الجواب ايضا لان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية
مفيد لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها يلزم ان يكون
فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا ان الفقيه مختص بالمجتهد
عندهم اجيب بانه لا يرد لانا نجعل المعرفة بمعنى اليقين
ونجعل الادلة بمعنى الامارات اي الادلة الظنية ويكون
المعنى حينئذ وسموا العلم بالاحكام الكلية المفيد لليقين
بالاحكام الجزئية عن الادلة الظنية بالفقه ولا شك ان
تحصيل اليقين بالاحكام الجزئية عن الادلة الظنية
مختص بالمجتهد ولا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد اذا
نظر في دليل ظني وحصل له ظن الحكم وجب عليه العمل بذلك
الحكم قطعا لانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذي
ادى اليه راي المجتهد يجب عليه العمل به قطعا وكلما وجب
عليه العمل به قطعا يكون معلوما عنده قطعا لان وجوب العمل

هو الادراك الجازم المطابق للواقع ٢

بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما
لم يجب العمل به فعلى هذا اذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون مكلفا
معلوما عنده قطعا والحاصل ان الحكم الظني من حيث استفادته
من الدليل الظني ظني لكن وجوب العمل به قطعا اوصله الى
العلم بثبوته وبهذا يندفع ما قيل ان الدليل الموجب للحكم
اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل به يقينا ووجه
الدفع انه من حيث استفادته من الظني ظني وكونه يقينا
مستفادا من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الادلة
الظنية خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع على وجوب العمل في
حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يؤدي الى علم لعدم انعقاد
الاجماع على وجوب العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم
كون المقلد فقيها بهذا المعنى وهذا التوجيه اعني حمل المعرفة
على اليقين والادلة على الامارات لا يتاتى في الجواب الاول
اذ عليه يصير المعنى وسموا المسائل المدللة المفيدة هـ
لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه ولاخفاء في عدم
صحته لان مطالعة المسائل مع الدلائل لا تفيد اليقين
بالاحكام عن الامارات وان كان المطالع مجتهدا الا ترى
ان المجتهد لو ادّاه رايه في الزمان الثاني الى خلاف ما ادى
اليه رايه اولا ثم طالع المسالة التي ادى الى حكمها رايه اولا
مع دليلها مطالعة لا تفيد له وجوب العمل بحكمها فلا تفيد
له اليقين بحكمها بخلاف تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين
به عن امارته ما دام ذلك التصديق باقيا فان ادى رايه
الى خلافه زال ذلك التصديق ومتى زال التصديق زال
اليقين والحاصل ان المفيد لليقين هو تصديق المجتهد
بالحكم عن الدليل فمتى بقي التصديق بقي اليقين ومتى زال

التصديق

التصديق زال اليقين وليست مطالعة المسائل مع
ادلتها مفيدة لليقين بالاحكام ولو كانت تلك المسائل
يقينية **الجواب الثالث** ان تعريفات العلوم المدونة
كالفقه والنحو والمنطق بالتعاريف التي يذكرونها
يقتضي ان معلوماتها مجرد المسائل وان ما اشتهر من ان
اجزاء العلوم ثلاثة المسائل والمبادي والموضوعات يقتضي
ان معلومات العلوم هذه الثلاثة وبين هذين
المقتضيين تناف ولا يمكن الجمع بينهما الا بارتكاب المسامحة
اما في التعريفات واما في ما اشتهر فالاول جعل التعريفات
مبنية على المسامحة وانها من قبيل التعريف بما هو المقصود
الاهم فعدل عن تعريف الفقه المشهور وهو ما قدمناه الى
ما قاله حفظا للتعريف عن المسامحة وحينئذ تكون ما في
قوله ما يفيد مصدوقها العلم بالمسائل والمبادي والموضوعات
وقوله يفيد معرفة الخ اي يشتمل عليها من اشتمال الكل
على بعض اجزائه وبعض المحققين جعل تعريفات العلوم
على حقيقتها وجعل ما اشتهر مبنيا على المسامحة وانه
مبني على عد ما اشتدت اليه حاجة العلم جزأ منه مبالغة
في شدة الحاجة قال العلامة عصام ولعل ما ذهب اليه
بعض المحققين اشبه بالحق واولى بالاتباع **الجواب الرابع**
ان يقال ان المفيد هو العلم بمجموع الاحكام والمفاد هو علم
كل واحد من تلك الاحكام على حدته والتغاير بينهما ذاتي
لتغاير الكل للجزء بالذات فما في قوله ما يفيد مصدوقها
العلم بمجموع الاحكام وقوله يفيد اي يستلزم معرفة الاستلزام
الكل للجزء وهذا الجواب حسن الا انه يقال اي فائدة في
اعتبار افادة العلم بمجموع الاحكام لمعرفة كل حكم على حدته في

التعريف وفي هذا القدر من الاجوبة كفاية وهناك اجوبة
اخرى تركتها مع ما يرد عليها خوف الاطالة فتامل قوله معرفة
هذه المعرفة تصديق لتعلقها بالاحكام قوله الاحكام اي الاحكام
الشرعية الفرعية قوله عن ادلتها التفصيلية متعلق بمقدر
هو نعت لقوله معرفة اي معرفة الاحكام الناشئة تلك المعرفة
عن ادلتها التفصيلية فخرج بذلك علم جبريل لان الاحكام
تلقاها عن الله فليس علمه بها ناشئا عن الدليل وعلم الرسول
لانه حصل بالوحي لا بالدليل فمعرفة كل من جبريل والرسول
متعلقة بالحكم ودليله معا فان قلت اخراج علم الرسول بهذا
القيد انما يظهر بالنسبة لبعض الاحكام وهو الحاصل بالوحي
لا بالنسبة للبعض الاخر وهو الحاصل بالاجتهاد بناء على القول
بجواز الاجتهاد للرسول في بعض الاحكام فلا يخرج بهذا
القيد وحينئذ يكون مقتضاه انه يقال له فقه لصدق
تعريف الفقه عليه مع انه لا يقال له فقه فالجواب ان الذي في
الاحكام للاستغراق والمعنى وسموا ما يفيد العلم بجميع
الاحكام الحاصل عن ادلتها بالفقه فيخرج عن ذلك علم الرسول
لان علمه الحاصل عن الدليل ليس بالنسبة لجميع الاحكام وانما
هو بالنسبة للبعض على انه لا مانع من تسمية العلم بالبعض
الناشئ عن الاجتهاد بالفقه والمراد بجميع الاحكام جميع
الاحكام الحاصلة له يعني ان يكون علمه بجميع الاحكام الحاصلة
له حاصلا عن الدليل فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان
المسائل تتزايد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف فقهه
مثل الامام مالك رحمه الله لثبوت انه اذري في حقه حين
سئل عن اربعين مسالة واجاب عن اربعة فان قلت
علم الله ليس مكتسبا بالدليل ومع ذلك لم تخرجه بقوله عن

ادلتها التفصيلية كما اخرجت به علم جبريل والرسول فالجواب
ان المراد بالعلم في التعريف العلم الحادث فيخرج عنه علم الله
فلا يحتاج الى اخراجه بقوله عن ادلتها التفصيلية فان
قلت ان العلم بالاحكام كما حصل عن الادلة التفصيلية
حصل ايضا عن الادلة الاجمالية كما تبين مما سبق فلم اقتصر
على الادلة التفصيلية فالجواب انه انما اقتصر على الادلة
التفصيلية لان حصول الاحكام عنها مباشرة بخلاف
الادلة الاجمالية فان حصول الاحكام عنها بواسطة الادلة
التفصيلية كما تبين مما قدمناه قوله بالفقه مفعول ثان
لسمي وهو يتعدى للمفعول الاول بنفسه وللمفعول الثاني
تارة بنفسه وتارة بحرف الجر تقول سميت ابني محمدا او بمحمد
قوله ومعرفة احوال الادلة المستفاد عطفه على معرفة اي
وسموا ما يفيد معرفة احوال الادلة الخ واعلم ان اصول
الفقه الادلة الاجمالية اي القواعد الكلية نحو الامر للوجوب
والنهي للتحريم وفعل النبي حجة من حيث افادتها للاحكام
الشرعية الفرعية بواسطة انضمام الادلة التفصيلية اليها
كان يقال اقيموا من اقيموا الصلاة امر والامر للوجوب
فينتج ان اقيموا للوجوب ويعلم من كون اقيموا للوجوب ثبوت
الوجوب للصلاة وهو حكم شرعي فرعي وكان يقال لا تقربوا
من لا تقربوا الزنا نهي والنهي للتحريم فينتج ان لا تقربوا
للتحريم ويعلم من كون لا تقربوا للتحريم ثبوت الحرمة للزنا وهو
حكم شرعي فرعي وقيل اصول الفقه معرفة الادلة الاجمالية
ورجح الاول بانه اقرب الى مدلول المصول لغة اذ المصول
لغة الادلة اذا علمت هذا فاعلم ان قوله اجمالا حال من الادلة
اي حال كونها اجمالا اي ذات اجمال اي صاحبة اجمال من مصاف

Copyright © King Saud University

الموصوف لصفة فقدر فيه مضاف كما علمت وذلك ان تأول
اجمالا بجملة اي حال كونها بجملة اي غير معينة لكون موضوعاتها
كالامر في الامر للوجوب والنهي في النهي للتحريم غير معينة
لصدقها بجزئيات كثيرة كاقيموا من اقيموا الصلاة وآتوا
من آتوا الزكاة وافعلوا من افعلوا الخير ولما كان المقصود
من تلك الادلة افادتها للاحكام الشرعية الفرعية وكانت
تلك الافادة حالة من احوال الادلة اي صفة من صفاتها
اضاف الافادة المذكورة للادلة معبرا عنها باسم الحال
لتكون المعرفة منصبة عليها فيكون فيه اشارة الى ان
الافادة المذكورة هي المقصودة من الادلة الاجمالية المضاف
لها المعرفة في كلامهم فيكون مرادهم معرفة الادلة الاجمالية
من حيث افادتها للاحكام الشرعية الفرعية ولما كان لفظ
الحال عاما صادقا باي صفة من صفات الدليل الثابتة له
كلونه لفظا او كونه ثابتا في نفس الامر وكونه مفيدا للحكم
الشرعي الفرعي وكان المراد به صفة خاصة وهي افادته
للاحكام الشرعية الفرعية ظرفه في تلك الصفة الخاصة حيث
قال في افادتها للاحكام اشارة الى ان المراد بالعام ذلك
الخاص وانما اتى بالاسم العام او لانه ظرفه في هذا الخاص
ولم يات باسم الخاص او لانه مع كونه اخصر بان يقول معرفة
افادة الادلة الاجمالية للاحكام ليذكرها مرتين مرة بطريق
الاجمال ومرة بطريق التفصيل اي التعيين لتكون اوقع
في النفس واثبت لان الشيء اذا ذكر اولا مجملا ثم ذكر ثانيا
مفصلا كان اوقع في النفس واثبت لانه بذكره مجملا
تتشوق النفس الى تعيينه فاذا عين لها ثبت فيها غاية
الثبوت وتمكن والى بالاحوال جمعا نظرا الى ان الادلة جمع

وكل

وكل دليل له حال وهو افادته للحكم الشرعي الفرعي فان قلت
عطف قوله معرفة على قوله معرفة يقتضي ان المسمى باصول
الفقه ما يفيد تلك المعرفة لا نفس الادلة الاجمالية وما معرفتها
فلم يكن جاريا على قول من القولين السابقين في معنى اصول
الفقه اجيب عنه بان المراد باصول الفقه منها نفس المسائل
المفيدة لمعرفة احوال الادلة والمعنى وسموا المسائل التي
تفيد معرفة احوال الادلة الاجمالية باصول الفقه ولا
شك في صحته فان من طالع الامر للوجوب والنهي للتحريم
وفعل النبي حجة الى غير ذلك من القواعد حصل له العلم
باحوال الادلة الاجمالية وهذا الايراد المخرج الى هذا
الجواب مبني على ما هو المتبادر من عطف قوله ومعرفة على
قوله معرفة فلو عطف على ما من قوله ما يفيد لم يرد هذا الايراد
وكان جاريا على القول الثاني في معنى اصول الفقه وهو
معرفة الادلة الاجمالية فان قلت كيف يكون جاريا على القول
الثاني مع ان القول الثاني اضيفت المعرفة فيه للادلة
لا لاحوالها فالجواب ان المعرفة وان كانت مضافة فيه للادلة
بحسب اللفظ هي مضافة للاحوال بحسب المعنى والمراد بمعرفة
احوال الادلة العلم بثبوت احوالها فقدر قوله في افادتها
ظرف لقوله احوال اي احوال الادلة الكائنة في افادة الادلة
للاحكام والظرفية من ظرفية العام في الخاص مرادا بذلك
العام هذا الخاص وقضيته ان الادلة الاجمالية مستقلة
بافادة الاحكام مع ان افادة الاحكام انما تكون بمجموع الادلة
الاجمالية والادلة التفصيلية كما تبين مما سبق فالاولى ان
يقول في افادتها مع الادلة التفصيلية للاحكام قوله للاحكام
اي الاحكام الشرعية الفرعية العملية قوله ومعرفة العقائد

Copyright © King Saud University

اي الدينية اي المنسوبة الى دين النبي صلى الله عليه وسلم
فيخرج بذلك العلم الالهي للحكيم والمتبادر عطف معرفة
ايضا على معرفة كالذي قبله اي وسموا ما يفيد معرفة العقائد
اي النسب المعتقدة عن ادلتها بالكلام وفيه ان الكلام
نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بانه العلم بالعقائد الدينية
عن ادلتها التفصيلية اليقينية او ما يفيدها واجيب
عنه بان المراد بالكلام منها المسائل المدللة المفيدة لمعرفة
العقائد والمعنى وسموا المسائل المدللة التي تفيد معرفة
العقائد الدينية عن ادلتها بالكلام ولا شك في صحته
فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على ادلتها حصل
له معرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها وهذا المراد ايضا
مبني على ما هو المتبادر من عطفه على ما من قوله ما يفيد
لم يرد هذا المراد قوله عن ادلتها اي اليقينية والجار
والمجرور متعلق بمحذوف صفة لمعرفة اي معرفة العقائد
الناشئة عن ادلتها وهذا الوصف وصف كاشف اذ المعرفة
لا تكون الا عن دليل هذا والاحسن ان يراد بما يفيد
الملكة فيراد بها في تعريف الفقه الملكة الحاصلة من تتبع
المآخذ وتأمل الموارد مع معرفة مواقع الاجتهاد وشرائط
الاستنباط فيتمكن بها من حصلت له من معرفة جميع الاحكام
العملية عن ادلتها ولو بعد حين ويراد بها في تعريف اصول
الفقه الملكة الحاصلة من تتبع اللغة واستعمالات العرف
والشرع واحوال دلالات العقل والنقل حتى يصير من
تحصل له مهيأ لمعرفة احوال جميع الادلة الشرعية في افادتها
الاحكام تهيأ تاما ويراد بها في تعريف علم الكلام الملكة
الحاصلة من ضبط المقدمات الصحيحة العقلية والنقلية

مع

اي فانه لا تتقيد بقواعد
الاسلام ولذا انشئت الفلاسفة
فيه امورا لا يقرها الاسلام
كالعقول العشرة والقول
بقدمها واسنادها الى
واحد منها وهو القديم
بالذات

معرفة
فلو عطف
على ما

مع معرفة وجوه الاستدلال حتى يقتدر من تحصل له على
معرفة العقائد عن ادلتها وما قيل من ان سياق الكلام
يعني قوله عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا
الخ ياتي عن حمل ما يفيد على الملكة لان المدون انما هو
الالفاظ المترتبة الدالة على المسائل فيجب ان تكون
التسمية والتعريف للمسائل لا للملكة ففيه ان كلام المتن لم
يشعر بان التسمية بازاء المدون ويكفي في انتظام كلامه
ان يكون معناه ان العلوم بمعنى الملكات كانت حاصلة
للاوائل لكن لم يعتنوا بتدوين المسائل وترتيبها وتمييز
كل واحد من تلك العلوم باسم خاص لمعنى اغناهم عن ذلك
ولما زال ذلك المعنى وعمت الحاجة الى ما ذكر من التدوين
وتمييز كل واحد من العلوم باسم خاص دون المسائل
من بعدهم وسمى ما هو حاصل لهم من الملكات وقت التدوين
كما كان حاصلا للسلف باسام مخصوصة فالتسمية للملكات
مقارنة للتدوين وليست التسمية للمسائل المدونة
لانه لم يرد اطلاق اسم العلم عليها في شيء من استعمالاتهم نعم
قد تسامحوا فاطلقوا اسامي العلوم في بعض الاستعمالات
على مسائلها كما اذا قيل فلان يعلم الفقه للعلاقة الظاهرة
بين العلم والمعلوم فتامل قوله بالكلام الاشبه بعلم
الكلام اذ الذي اشتهر التسمية بعلم الكلام لا بالكلام
قوله لان عنوان الخ علة لتسمية ما يفيد معرفة العقائد
بالكلام وانما علل التسمية بالكلام دون التسمية بالفقه
والتسمية باصول الفقه لانه بصدد التكلم على علم الكلام
وعنوان الشيء ما ينبئ عنه اجمالا اي ترجمة مباحثه التي
تفتتح بها والمراد بالمباحث القضايا وقد ذكر الشارح ثمانية اوجه

للتسمية بالكلام

Copyright King Saud University

قوله كان اتى به اشارة الى ان التعنوين بالعنوان المذكور
لم يستمر وانما كان في كتب القدما وعدل عنه المتاخرون
الى التعبير بالفصل والبحث ونحوهما اختصارا قوله الكلام
في كذا وكذا اي فكانوا يقولون الكلام في الوجود الكلام
في الوحدانية الكلام في القدرة وهكذا فقوله وكذم
اشار به الى تعدد الترجمة لانه يقع في الترجمة عاطف
ومعطوف وعلى هذا الوجه تكون التسمية من قبيل تسمية
الشئ بالجزء الاول من اسما اجزائه بناء على ان الكلام اسم
للمسائل اي القضايا المدللة المفيدة لمعرفة العقائد عن
ادلتها قوله مسالة الكلام اي كلام الله اي هل هو مخلوق
او لا فال للعهد قوله اشهر مباحثه اي مباحث ما يفيد
معرفة العقائد عن ادلتها والمراد اشهرية زائدة بالنسبة
لجميع ما عداها من المباحث فلا ينافي ما سبق له من مشاركة
مبحث الكلام لمباحث التوحيد وبقية صفات المعاني في
اصل الاشهرية بالنسبة لما عداها من بقية مباحث هذا
الفن وبهذا اندفع ما يقال ان هذا مناف لما سبق من
ان اشهر مباحث هذا الفن مباحث التوحيد والصفات
لا خصوص مبحث الكلام فتامل قوله واكثرها نزاعا اي
مخاصمة بين اهل السنة وغيرهم فقال اهل السنة بقدم
كلام الله وعدم مخلوقيته وقالت المعتزلة بمخلوقيته
وقد حرر المحقق السماوي واضرابه ان الخلاف لفظي اذ اهل
السنة لا يقولون بقدم اللفظي المؤلف من الكلمات
المرتبة الاجزاء وانما الخلاف تحقيقا في اثبات صفة نفسية
هي الكلام قال بها اهل السنة ونفاها المعتزلة على
ما سياتي ان شا الله تعالى وقوله وجدانا هو مقابل الحجة

بالحجة

بالحجة وعلى هذا الوجه تكون التسمية من قبيل تسمية
الكل باسم الجزء لان الكلام موضوع المسالة التي هي جزء
مما يفيد معرفة العقائد عن ادلتها وجزء الجزء جزء قوله
حتى ان بعض المتغلبة الخ اي حتى آل النزاع والجدال في
الكلام الى ان بعض المتغلبة من الولاة قتل عددا كثيرا
من اهل الحق اي اهل السنة والجماعة لعدم قولهم بخلق
القران وتصميمهم على القول بقدم كلام الله تعالى والمراد
بالمتغلبة من تغلب من الولاة على اهل الحق باكراههم على
القول بمخلوقية القران لشبه توهموها حقا اما المتبادر
من لفظ المتغلبة وهو من تولى السلطنة والخلافة
العظمى بغير حق بان تولاها بالقهر والغلبة لان المحنة
بذلك كانت في زمن خلفا بني العباس ولم يكونوا متغلبة
بهذا المعنى لانهم كانوا متوليين للخلافة باتفاق اهل الحل
والعقد من الامة واول من اظهر من بني العباس القول
بخلق القران وامتحن الناس به المامون في سنة مائتين
واثنتي عشرة بعد وفاة الامام الشافعي بنحو سبع سنين
فاجاب اكثر من دعاه الى ذلك كرها وابى بعضهم فسجن منهم
ابو مسهر الغساني الى ان مات في ايام المعتصم ثم لما ولي
اخوه المعتصم وهو ابو اسحاق محمد بن هارون الرشيد
اشتدت المحنة وضرب الامام احمد ثم لما ولي بعده ابنه
الواثق هارون بالغ في المحنة باشارة القاضي احمد بن داود
بهمزة مفتوحة ممدودة بعد الدال المهملة المضمومة وقتل
احمد بن نصر الخزاعي سنة مائتين واحدى وثلاثين بسبب ذلك
وفي هذه السنة مات الامام ابو يعقوب يوسف بن يحيى
البويطي بالسجن ويقال ان الواثق تاب في اخر عمره من ذلك

ثم لما ولي المتوكل جعفر بن المعتصم اواخر سنة مائتين واثنتين وثلاثين رفع المحنة وقمع البدعة واكرم الامام احمد رضي الله عنه وكون بني العباس قتلوا كثيرا من اهل الحق غير معروف فلو قال بعض اهل الحق لاجاد قوله ولانه يورث القدرة على الكلام اي ولان ما يفيد معرفة العقائد عن ادلتها يورث من مارسه القدرة على الكلام في تحقيق اي اثبات الشرعيات اي الاحكام الشرعية الفرعية بالادلة ووجه كونه مورثا للقدرة على ما ذكر ان من مارس علم التوحيد واشتغل باقامة الادلة على جزئياته ودفع الشبه عنها وتحقيق محل النزاع حصل له ملكة الاستدلال فاذا خاض في الشرعيات كان له قدرة على اثباتها بالادلة وهان عليه ذلك الاثبات وعلى هذا الوجه تكون التسمية بالكلام من قبيل تسمية السبب باسم مسببه بواسطة اذ الكلام مسبب عن القدرة المذكورة وهي متسببة عن علم التوحيد اذا اشتغل به على الوجه المذكور قوله والزام الخصوم اي في محال الخلاف اي الزامهم بان يقولوا بالحكم الشرعي الفرعي الذي اقيمت عليه الادلة بسبب ما اقيم عليه من الادلة ودفع شبههم التي تمسكوا بها لمدعاهم المخالفين به لما اقيمت عليه الادلة والخصوم جمع خصم وهو المنازع لك في ما تدعيه المخالف لك فيه قوله كالمنطق للفلسفة اي فان من مارس المنطق واشتغل به حصل له قدرة على الكلام في تحصيل تصورات الفلسفة واثبات مسائلها التصديقية بالادلة والزام الخصم في محال الخلاف بسبب اقامة تلك الادلة ودفع شبهه التي تمسك بها فيكون علم التوحيد بالنسبة للاحكام الشرعية الفرعية كالمنطق بالنسبة للفلسفة فكما ان المنطق يورث

قدرة

قدرة على الكلام في الفلسفة كذلك علم التوحيد يورث قدرة على الكلام في الاحكام الشرعية الفرعية وظهر من هذا التقرير ان كون علم التوحيد بالنسبة للشرعيات كالمنطق بالنسبة للفلسفة انما هو باعتبار ان كلا من علم التوحيد والمنطق يورث قدرة على الكلام في الغير وحينئذ لا يظهر جعل كون علم التوحيد كالمنطق وجها مستقلا للتسمية بالكلام مغايرا لكونه مورثا للقدرة على الكلام الذي وجهت به التسمية كما صنعه صاحب المواقف حيث جعل كون علم التوحيد مورثا للقدرة على الكلام وجها للتسمية بالكلام وجعل كونه كالمنطق وجها اخر للتسمية بالكلام مغايرا لكونه يورث قدرة على الكلام وقد وجه السيد ما صنعه صاحب المواقف بوجه رده العلامة عبد الحكيم فراجعه ان شئت والفلسفة عدة علوم من جملة العلوم قوله وانه اول ما يجب من العلوم اي وذلك لان اول واجب على المكلف معرفة الله او النظر الموصل اليها على الخلاف في ذلك وعلى الاول فالنظر هو الطريق الموصل اليها وانما يعرف بعلم الكلام لان مباحث النظر منه على المختار فليكن علم التوحيد اول واجب من العلوم قوله التي تعلم بضم التاء وفتح اللام المشددة من التعليم مبنيا للمجهول اي تتعلم للغير اي يعلمها العالم بها لغيره اي تفاد له وقوله تتعلم من التعلم المقصود منه العلم وهو مبني للمجهول ايضا اي تتعلم من الغير اي يتعلمها الشخص من غيره العالم بها اي تستفاد منه وحاصله ان افادتها واستفادتها من الغير انما يكونان بالكلام قوله بالكلام اي غالبا اي باللفظ والتخاطب لا بالكتابة والاشارة وعلى هذا الوجه تكون التسمية

للغير

من قبيل تسمية المسبب من حيث ادراكه باسم السبب او تسمية
الشيء باسم التهيؤ منه من حيث افادته واستفادته قوله فاطلق
عليه هذا الاسم لذلك اي اطلق عليه اولا اي فاطلق على
ما يفيد معرفة العقائد عن ادلتها هذا الاسم اي اسم الكلام
اولا لذلك اي لكونه اول ما يجب من العلوم الموصوفة بما
ذكر ولما كانت التسمية بالاسم لا يلزم منها اطلاق الاسم على
المسمى ولذا توجد مجازات لا حقايق لها نبه على ان التسمية
بالكلام شاركها اطلاق الاسم على المسمى في الوجود بقوله
فاطلق عليه الخ وآتى بالفاء دون الواو اشارة الى ان
الاطلاق وقع عقب التسمية باسم الكلام بدون تاخر فان
قلت لم ينبه على ذلك في هذا الوجه دون بقية الوجوه
مع ان اطلاق هذا الاسم على ذلك المسمى جار في بقية الوجوه
فالجواب انه نبه عليه في هذا الوجه لاجل التوسل الى
قوله ثم خص به الخ المحتاج اليه في هذا الوجه دون بقية
الوجوه لدفع التوهم الاتي كما يظهر لك بالتامل وانما قيدنا
الاطلاق بقولنا اولا لانه لو لم يقيد به لقيل ان الاولية
المذكورة في هذا الوجه بقوله اول ما يجب الخ اما ان تكون
ملحوظة في العلة بحيث تكون العلة في الاطلاق كون علم
التوحيد اول ما يجب ان يعلم وتعلم بالكلام او لا تكون
ملحوظة فيها بحيث تكون العلة في الاطلاق كون علم التوحيد
مما يجب ان يعلم وتعلم بالكلام فان لم تكن ملحوظة في العلة
كان ذكر الاول في العلة ضايعا لا حاجة اليه وان كانت ملحوظة
في العلة كما جرينا عليه في حله لكونه هو المتبادر كان قوله
ثم خص به غير مفيد ايضا لا حاجة له لان العلة حيث لوحظت
فيها الاولية لم تتحقق في غير علم التوحيد حتى يطلق عليه اسم

قوله مجازات لا حقايق لها اي
بان يوضع اللفظ لمعنى ولم
يستعمل فيه ثم يستعمل في غيره
فيكون هذا اللفظ حال
استعماله في غيره مجازا
لا حقيقة منه

الكلام فيكون اسم الكلام خاصا بعلم التوحيد لا متعداه الى
غيره وحينئذ يكون قوله ثم خص به غير مفيد لعدم الحاجة له لفهمه
من كون الاولية ملحوظة في العلة فان قلت لا نسلم انه اذا
لوحظت الاولية في العلة يكون قوله ثم خص به الخ ضايعا
لجواز ان يكون اتى بقوله ثم خص به تمييزا لدفع احتمال
ان يسمى غير علم التوحيد باسم الكلام لغير هذا الوجه
من باقي الوجوه فالجواب ان هذا الاحتمال موجود في باقي
الوجوه المذكورة اذ يحتمل في كل وجه من الوجوه الباقية
ان يكون غير علم التوحيد سمي بالكلام لعلة اخرى فلو كان
الاتيان بقوله ثم خص به لدفع الاحتمال المذكور لوجب التعرض
له في كل وجه من الوجوه الباقية بان يقول في كل منها ثم
خص به ولم يطلق على غيره تمييزا مع انه لم يتعرض له في غير
هذا الوجيه فعلم من عدم التعرض له في غير هذا الوجه ان
ذكره في هذا الوجه انما هو لدفع احتمال تسمية غير علم التوحيد
باسم الكلام لهذا الوجه وكون الذكر في هذا الوجه لدفع
الاحتمال انما يصح اذا قيد اطلاق اسم الكلام على علم التوحيد
بالاولية كما قيدناه به هذا ولو قيدت التسمية المعللة
بقوله لان اول ما يجب من العلوم الخ باعتبار هذه العلة
بقيد او ابدل تقييد فاطلق به لكان اظهر من تقييد فاطلق
به في تقرير الاحتمال المتوهم المدفوع بقوله ثم خص به ويبدل
الاطلاق بالتسمية في تقرير توجيه تقييد التسمية باولا بان
يقال وانما قيدنا التسمية باعتبار هذه العلة بقيد اولا
لانها لو لم تقيد به لقيل ان الاولية المذكورة في هذا الوجه
الى اخره سبق مبدأ في اطلاق بالتسمية فتامل قوله
ثم خص به اي ثم بعد اطلاق اسم الكلام على ما يفيد معرفة العقائد

لو كونه مما يجب ان يعلم
ويتعلم بالكلام

Copyright © King Saud University

عن اولها خص اسم الكلام بما يفيد معرفة العقائد عن
اولها فلم يسم به غيره من العلوم التي انما تعلم وتتعلم بالكلام
فالباء داخلة على المقصور عليه والى بقوله ثم خص به دفعا
لما يتوهم من كون علة اطلاق اسم الكلام اولا على علم التوحيد
كونه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام وهو انه اطلق اسم
الكلام ثانيا على غير علم التوحيد لكونه مما يجب ان يعلم ويتعلم
بالكلام اذ لا منافاة بين الاطلاقين ولا بين العلتين فيجوز
تحقق الاطلاقين لتحقق العلتين والتغيير ثم يقتضي تاخر
زمن التخصيص للتمييز عن زمن الاطلاق وهو غير متعين اذ
لا مانع من اقتران التخصيص للتمييز باطلاق الاسم فيكونان
متقارنين في الزمان قوله ولم يطلق على غيره لازم لمعنى خص
فلو فرعه عليه بالفا لكان انسب قوله تمييزا علة لقوله ثم خص
به اي لاجل تمييزه عن غيره من العلوم اذ لو سمي بغيره تحصل
عند اطلاق الاسم التباس فان قلت ان التمييز عن الغير
متاخر عن التخصيص فكيف يجعل علة له مع ان العلة يجب
ان تكون سابقة على المعلول فالجواب ان العلة في
الحقيقة قصد التمييز لا نفس التمييز وقصد التمييز
سابق على التخصيص قوله ولانه انما يتحقق الخ المتبادر
عطفه على قوله لان عنوان مباحثه الخ وكذا ما بعده من العلل
الاتية لا على تمييزا اي ولان معرفة العقائد عن اولها انما
يتحقق اي يثبت عند الطالب اي تثبت مسائله عند الطالب
بالتكلم والمباحثة اي من المتناظرين وادارة الكلام من
الجانبين اي جانبي المتناظرين او جانبي المعلم والمتعلم
لغموض ادلته وكثرة شبهه وغير ذلك وقضيته انه لا يتحقق
بالتامل ومطالعة الكتب مع انه قد يتحقق بالتامل ومطالعة

ما يفيده

الكتب

الكتب فيكون كغيره من العلوم واجيب عنه بان كلامه هذا
مبني على الغالب اي فالغالب ان مسائله لا تثبت عند
الطالب الا بالتكلم والمباحثة وادارة الكلام من الجانبين
وقد تثبت مسائله عند الطالب بالتامل ومطالعة الكتب
بخلاف غيره من العلوم فان الغالب فيه ان مسائله تثبت
عند الطالب بالتامل ومطالعة الكتب وقد لا تثبت
مسائله الا بالتكلم والمباحثة وادارة الكلام من الجانبين
وحينئذ تكون قد في قوله وغيره قد يتحقق بالتامل
ومطالعة الكتب للتحقيق لا للتقليل والا فاما قلناه
وعلى هذا الوجه تكون التسمية من تسمية المسبب من حيث
تحققه باسم السبب قوله ولانه اكثر العلوم خلافا اي
لكون الخلاف فيه قاصرا على الفرق الاسلامية قوله
ونزاعا اي مخاصمة قوله فيشتد افتقاره اي احتياجه
الى الكلام مع المخالفين كالمعتزلة اي فيكون احتياجه
الى الكلام اكثر من احتياج غيره من العلوم الى الكلام
وعلى هذا الوجه تكون التسمية من تسمية الشئ باسم
ما يفتقر اليه قوله والرد عليهم اي على المخالفين عطف
على الكلام قوله ولانه لقوة ادلته اي لانها في الغالب
قطعية قوله صار كانه هو الكلام الخ اي صار متصفا
بدعوى انحصار مادة الكلام فيه وعلى هذا الوجه تكون
التسمية من تسمية الشئ باسم كلية اذ المسمى بهذا الاسم
جزئي من جزئيات الكلام فنفي التسمية بهذا الاسم على
هذا الوجه اشارة الى انحصار هذا الكلي في هذا الفرد
وهو ادعائي قوله كما يقال اي في التخاطب العام قوله
للاقوى اي مطلقا قوله هذا هو الكلام اي لا ما يقابله

Copyright King Saud University

لانه يعد عدما بالنسبة اليه **قوله** الابتنائه اي ابتناء غالب مسائله على الادلة القطعية اي على الادلة العقلية المفيدة للقطع واليقين وانما قلنا غالب مسائله لاجميعها لان من مسائله مسالة السمع والبصر والكلام ودليلها سمعي لا عقلي **قوله** المؤيد اكثرها اي اكثر الادلة القطعية بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع وانما قال اكثرها لان من مسائله ما لا يدل عليه مع البتة كمسالة الجوهر الفرد ومسالة كون العرض لا يبقى زمانين ومسالة كون الجسم مركبا من الجواهر الفردة لا من الهيولى والصورة **قوله** في القلب اي النفس **قوله** وتغلغلا اي واشتدها تغلغلا اي دخولا فيه اي في القلب والمراد ان العلم بمعنى النفس ينفعل عنه انفعالا قويا ويتكيف به تكيفا شديدا ويتمكن هذا العلم فيه غائصا حتى صار كانه يجرحه **قوله** فسمي بالكلام الخ على هذا الوجه تكون التسمية من تسمية المشبه باسم المشبه به وهو الكلام المشتق من الكلم وهو الجرح اي لان هذا الفن مشبه بالكلام بمعنى الجراحة لان هذا الفن يؤثر في القلب كما تؤثر الجراحة في البدن **قوله** المشتق اي المأخوذ **قوله** وهذا هو كلام القدما اي والمسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدما المعتنين بتدوين هذا الفن وتسميته بالكلام والمسمى بالكلام عند القدما هو المفيد لمعرفة العقائد عن ادلتها الخالي عن الفلسفيات وهذا بخلاف المسمى بالكلام عند المتاخرين فانه المفيد لمعرفة العقائد عن ادلتها المخلوط بالفلسفة

اذ كلام

اذ كلام المتاخرين احتوى على المفيد لمعرفة العقائد والفلسفة وتسمية المتاخرين له بالكلام من تسمية الكل باسم الجزء والحاصل ان القدما سموا المفيد لمعرفة العقائد عن ادلتها الخالي عن الفلسفة بالكلام للوجوه السابقة وان المتاخرين سموا المفيد لمعرفة العقائد عن ادلتها المخلوط بالفلسفة بالكلام لكون مسالة الكلام جزء المسمى فتكون التسمية لاجل الوجوه السابقة خاصة بالقدما ولهذا ذكر تلك الوجوه عقب ذكر تسمية القدما للمفيد المذكور بالكلام مقدما لها على بيان كلام المتاخرين ويحتمل ان ذكر الوجوه المذكورة عقب ذكر كلام القدما مقدمة على ذكر كلام المتاخرين وان كانت التسمية عندهم معللة بهذه الوجوه ايضا لكون التسمية باسم الكلام وقعت اولا من المتقدمين بخلاف المتاخرين فان التسمية باسم الكلام وقعت منهم تابعا للمتقدمين ولهذا اندفع ما يقال قد قدم الثم وجوه التسمية باسم الكلام على ذكر كلام المتاخرين وكان الظاهر ان يوخرها عن ذكر كلام المتاخرين كما اخرها عن ذكر كلام المتقدمين لتكون تلك الوجوه وجوها للتسمية الواقعة من كل من المتقدمين والمتاخرين فتامل **قوله** ومعظم خلافياته اي خلافيات كلام القدما اي مسائله الخلافية اي التي وقع فيها الخلاف بين اهل السنة وغيرهم كثبوت صفات المعاني للذات العلية فانه قال به اهل السنة وخالفهم فيه المعتزلة حيث نفوا صفات المعاني وفي العبارة حذف مضاف اي وخلافية معظم الخ اذ الذي

Copyright © King Saud University

مع الفرق الاسلامية خلافية المعظم اي المخالفة فيه لها نفس
المعظم وانما قال معظم ولم يقل وخلافياته مع الفرق الخ لان
المتقدمين ردوا على الفلاسفة في مسائل وتعرضوا لخلافهم
فيها في الفن كما في مسالة حدوث العالم والمعاد ونحو ذلك
والفلاسفة ليسوا من الفرق الاسلامية قوله مع الفرق الاسلامية
كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج
والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والفرقة الناجية اهل
السنة والجماعة فخلاف القدماء انما كان غالبا مع هذه الفرق
قاله ابن الفرس والمراد بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جنس
الفرق الصادق بفرقة لان معظم الخلافيات مع متعدد من
الفرق قوله خصوصا المعتزلة اي تخص المعتزلة او اخصهم
بمزيد الخلاف معهم خصوصا فالمعتزلة مرفوع ان قدر تخص
ومنصوب ان قدر اخص قوله اسسوا قواعد الخلاف اي
القواعد المخالفة وانما لم يعلل لانهم اول فرقة خالفوا ما ورد
الخ قال ابن الفرس لانهم منسوبون بالخوارج لان الخوارج
لم يسبقوا بالتاسيس والتدوين قوله لما ورد به ظاهر السنة
الخ اقتصر على السنة وما جرى عليه جماعة الصحابة وان كانوا
خالفوا ظاهر الكتاب ايضا كما في قولهم انه لا يرى في الاخرة
مخالفين به ظاهر قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة قائلين ان معناه منتظرة الى نعم ربها وقولهم
ان العبد خالق لافعال نفسه الاختيارية مخالفين به ظاهر
قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اما ان السنة مبينة
للقرآن واما للتوسل الى تسمية اهل الحق باهل السنة والجماعة
قوله جماعة من الصحابة قال ابن الفرس لم يعلل وجرى عليه
الصحابة لان بعض الصحابة خالف الجمهور في بعض المسائل قوله

في باب العقائد اي علم الكلام والجائز والمجوز وما متعلقه
باسسوا او بالخلاف والمال واحد او بورد او جرى قوله
وذلك اي ومبدا ذلك الذي اسسوه او وبيان انهم
اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف قوله ان رئيسهم اي كبيرهم
والضمير للمعتزلة قوله واصل بن عطاء مثله عمرو بن
عبيد في تاسيس قواعد الخلاف ابتداء فهما اول من اسس
قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه الصحابة
وكلاهما بصري وكلاهما اعتزل مجلس الحسن قوله اعتزل
اي تنحى وتباعد عن مجلس الحسن اي وصدر منه ما صدر
ولم يصدر من غيره من الفرق ابتداء مثل ما صدر منه فتكون
فرقة المعتزلة اول فرقة اسست قواعد الخلاف لما ذكر
قوله الحسن البصري هو من كبار التابعين واختلف فيه هل
هو افضل التابعين مطلقا او بعد اويس القرني ذهبت
اهل البصرة الى الاول وذهبت اهل الكوفة الى الثاني
ورجح وتوفي في رجب سنة عشر ومائة قوله بقرار اي تثبت
من التقرير وهو الاثبات اي اعتزل حال كونه يقرر ويحاول
منتظرة قوله ان مرتكب الكبيرة اي من اهل الاسلام وان
بكسر الهمزة ان كانت صادرة من واصل وبفتحها ان لم
تصدر منه قوله ليس بمؤمن ولا كافر اي لان الايمان عندهم
عبارة عن مجموع التصديق القلبي واعمال الجوارح اي
الاتيان بالواجبات وترك المنهيات فتكون الاعمال جزء من
حقيقة الايمان والكفر عبارة عن التكذيب فمرتكب الكبيرة
ليس بمؤمن لعدم جزء الايمان اعني ترك المنهيات وليس بكافر
لكونه مصدقا ما قرر ايمانه به النبي صلى الله عليه وسلم فتكون حالته
التي تلبس بها وهي الفسق واسطة بين الايمان والكفر عندهم

قوله ويثبت المنزلة بين المنزلتين اي الحالة الوسطى وهي
الفسق بين الحالتين الايمان والكفر وليس المراد بالمنزلة بين
المنزلتين الواسطة بين الجنة التي هي محل المومن والنار
التي هي محل الكافر لتكون محلا للفاسق كما توهم لان الفاسق
عندهم مخلد في النار ان مات بلا توبة فهم لا يثبتون لمرتكب
الكبيرة محلا يكون بين الجنة والنار ولان القول بالواسطة
بين الجنة والنار ليس قول المعتزلة وانما هو لبعض السلف
في الاعراف قائلا انه واسطة بين الجنة والنار وان اهله
من استوت حسناته وسيئاته وما لهم الى الجنة فلا يكون
الاعراف دار خلد لهم وقيل اهل الاعراف اطفال المشركين
وقيل اهله الذين ماتوا زمن فترة الرسول اي زمان
فقد الرسول وعدم وصول دعوته اليهم وقيل مجيء رسول
اليهم بعد ذلك الرسول فانهم معذورون لعدم اطلاعهم
على المامور به والمنهي عنه وقالت المعتزلة انهم معذبون
بترك الواجبات وفعل المنهيات لان العقل كاف في معرفة
حسن الاشياء وقبحها ورد عليهم بقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا واذا كان القول بالواسطة
بين الجنة والنار ليس قول المعتزلة وانما هو قول بعض
السلف فلا يصح ان يكون ذلك مراد الواصل من اثبات
المنزلة بين المنزلتين وانما اتى بقوله ويثبت المنزلة بين
المنزلتين ولم يقتصر على قوله ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن
ولا كافر للفرق بين قوله هذا وقول الحسن كما سيأتي
ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فان الحسن
لا يثبت بهذا القول الواسطة بين الكفر والايمان بل ينفي
الكفر على سبيل المجاهرة ويثبت الكفر المبطن الذي هو النفاق

واسطة

وملخص

وملخص قصة واصل ان رجلا دخل على الحسن فقال يا امام
الدين ظهر في هذا الزمان جماعة يكفرون صاحب الكبيرة
يريد الخوارج واخرون يقولون لا يضر مع الايمان معصية
كما لا ينفع مع الكفر طاعة يريد المرجئة فما تعتقده من ذلك
فاطرق الحسن متفكرا فقبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول
ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا ثم قام الى
اسطوانة في المسجد يقرر مذهبه فقال الحسن قد اعتزل عنا
ومما احتج به واصل على اثبات المنزلة بين المنزلتين تسمية
المولى اهل الكبائر بالفاسقين لا بالمؤمنين ولا بالكافرين
في قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا
الفاسقين قوله قد اعتزل عنا يحتمل ان المراد تباعد عن
مجلسنا ويحتمل ان المراد تباعد عن مذهبنا وصار يقرر
غير قواعدنا ويحتمل ان المراد ما هو اعم فان قلت كيف
يكون واصل اعتزل عن مذهب الحسن بقوله ان مرتكب الكبيرة
ليس بمؤمن ولا كافر مع انه سبق ان الحسن يقول ايضا
انه ليس بمؤمن ولا كافر فالجواب انك قد علمت ان الكفر
المنفي في كلام الحسن الكفر ظاهرا وباطنا والكفر ظاهرا هو
الكفر جهارا فهو كافر باطنا فيكون منافقا عنده كما قال فلا
يثبت المنزلة بين المنزلتين والكفر المنفي في كلام واصل
الكفر ظاهرا وباطنا فيثبت المنزلة بين المنزلتين فيكون
ما ذهب اليه واصل غير ما ذهب اليه الحسن على ان الحسن
قد حكي عنه انه رجع عن المقالة المذكورة الى القول بان
مرتكب الكبيرة مؤمن عاص وبهذا التقرير ظهر قول الحسن
قد اعتزل عنا فان قلت لم لم يحمل قول واصل على ما قال
الحسن بان يكون المراد بقوله مرتكب الكبيرة ليس بكافر نفي

Copyright © King Saud University

الكفر ظاهرا او باطنا فالجواب ان الحمل المذكور منافٍ لبعض
ما استدل به على اثبات الواسطة بين المنزلتين حيث قال ان
اهل الملة اختلفوا في تسمية اهل الكبائر فالحق ارجح سمتهم
كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري واتباعه منافقين
فاخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه لان
الفسق في الحقيقة امر مغاير للايمان والكفر والنفاق الذي
هو نوع من انواع مطلق الكفر فان قلت يمكن حمل قول الحسن
رضي الله عنه مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن اخ على المؤمن العاصي
بان يقال الايمان المنفي في كلامه الايمان الكامل الذي عد العمل
جزأ منه والكفر المنفي في كلامه الكفر ظاهرا او باطنا والنفاق
المذكور في قوله بل هو منافق يحمل على النفاق في الاعمال لا في
التصديق فالجواب ان الحمل المذكور يخالف ما نقل عنه من
الاستدلال على قوله المذكور بان اقدام الشخص على المعصية
المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه
بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فان من اعتقد من العقلاء ان في
هذا الجحر حية لا يدخل يده في ذلك الجحر فان ادخل يده فيه
علم انه كان لا يعتقده فان هذا الدليل يدل على انه منافق في
التصديق ولذا رجع عنه الى القول بانه مؤمن عاص كما سبق
فتامل قوله فسموا المعتزلة اي فسماهم اهل السنة المعتزلة
لقول الحسن في حق واصل رئيسهم قد اعتزلنا وقيل
عن كتاب الغرر انه لما قال واصل بالمنزلة بين المنزلتين
قال عمرو بن عبيد القول قولك واني اعتزلت مذهب الحسن
فسموا المعتزلة لذلك وقيل لان قتادة لما جلس مجلس الحسن
بعده وقع بينه وبين عمرو نفرة فاعتزل عمرو عن قتادة واجتمع
عليه جماعات من اصحاب الحسن وكان قتادة اذا جلس مجلسه يقول

ما فعلت المعتزلة قوله وهم سموا انفسهم اصحاب العدل
والتوحيد العدل ضد الجور والتوحيد اعتقاد الوحدانية
والمراد بكونهم اصحاب العدل اما انهم يثبتون لله العدل
بمعنى عدم الجور واما انهم غير جائرين والمراد بكونهم اصحاب
التوحيد انهم يقولون القديم واحد وهو الذات العلية
فقط ووجه التسمية كونهم اصحاب العدل بقولهم بوجوب ثواب
المطيع وعقاب العاصي على الله وكونهم اصحاب التوحيد بقولهم
بنفي الصفات القديمة عنه تعالى وفي تسميتهم انفسهم
بذلك اشارة الى انهم يقولون ان اهل السنة ليسوا اصحاب
التوحيد بل هم اصحاب الجور لعدم قولهم بوجوب ثواب
المطيع وعقاب العاصي على الله واصحاب التشريك لاثباتهم
صفات قديمة غير الذات العلية وهي صفات المعاني فاشركوا
بقولهم بتعدد القدما ورد عليهم بانهم هم اصحاب الجور
لا اهل السنة لانهم نفوا عن الله صفاته الذاتية وهي صفات
المعاني وقالوا الله قادر بذاته عالم بذاته لا بقدرة وعلم
وهكذا واصحاب التشريك لانهم اهل السنة لانهم يقولون
ان العبد يخلق افعال نفسه الاختيارية فاشركوا مع الله
غيره في ايجاد الفعل قوله لقولهم بوجوب ثواب المطيع
وعقاب العاصي على الله اي بناء على ما استنبطوه من وجوب
الاصلح على الله وهو راجع لتسميتهم انفسهم باصحاب العدل
كما علمت قان قلت اهل السنة هم وان لم يقولوا بوجوب
عقاب العاصي لكن يقولون بوجوب ثواب المطيع فوافقوا
المعتزلة في ذلك فالجواب ان مراد المعتزلة بالوجوب الوجوب
الشرعي لا العقلي فحصلت مخالفة اهل السنة للمعتزلة في هذا
الطرف انهم لا يقولون بقولهم في كل من الثواب والعقاب والمراد

ايضاح

العدل واصحاب ح

يقول ح

العقلي ومراد اهل السنة بالوجوب الوجوب ح

Copyright © King Saud University

بالثواب المثابة وهي اعطاء الثواب وهو المنفعة الدائمة
الخالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والاجلال
والعقاب هو المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة
بالاستخفاف وقوله على الله متعلق بوجوب وكان الاولى
ان يقول بدل ذلك لقولهم بوجوب الاصلح على الله
لانه اشد انتظاما بما قبله من مناظرة الاشعري قوله
ونفي الصفات القديمة عنه راجع لتسميتهم انفسهم
باصحاب التوحيد كما علمت فان قلت انهم يقولون
بصفات السلوب كالقدم والبقاء المخالفة للحوادث
وهي قديمة بناء على ان القديم مرادف للازلي وهو
ما لا اول له اعم من ان يكون موجودا او لا فالجواب
ان الصفات التي نفوها الصفات الوجودية ومعنى صفات
المعاني اذا الصفات متى اطلقت لا تنصرف الا للوجودية
وهي القدرة والارادة والعلم وهكذا الى اخر صفات
المعاني فيقولون المولى قادر بذاته مريد بذاته عالم
بذاته وهكذا قوله ثم انهم توغلوا اي تمادوا ان المعتزلة
توغلوا اي دخلوا في علم الكلام دخولا تاما وتعمقوا
فيه قوله وتشبثوا اي تعلقوا باذيال الفلاسفة اي
باقوالهم لما عربت كتب الفلسفة ونقلت من اليونانية
الى العربية وكثر اختلاطهم بهم قوله في كثير من الاصول
اي الفلسفية كنفيهم الصفات وقولهم بوجوب الاصلح
على الله ونفيهم الرؤية وغير ذلك وفي قوله في كثير
اشارة الى انهم لم يقولوا بجميع ما قالوه من الاصول
اذ الفلاسفة يقولون ان الله فاعل غير مختار والمعتزلة
تخالفهم في ذلك فيقولون الله فاعل مختار ولذا لم يكفروا قوله

وشاع مذهبهم فيما بين الناس اي شاع مذهب المعتزلة
بين الناس عصرا فعصرا فكلمة فيما زائدة قوله الى ان
قال الشيخ ابو الحسن الاشعري احد ائمة اهل السنة
اي شاع مذهبهم شيوعا مستمرا الى ان قال ابو الحسن
الخ اي الى وقت قوله الآتي وقضيته ان الشيوع انتهى
وانقطع عند زمن قول ابي الحسن الآتي مع انه لم ينقطع
واجيب عنه بان المراد شاع مذهبهم بين جميع الناس
من غير مخالفة احد لهم الى ان قال ابو الحسن الخ وابو
الحسن هو علي بن اسماعيل بن ابي بشر اسحاق بن سالم
ابن اسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن ابي بردة
ابن ابي موسى عبد الله بن قيس الاشعري الصحابي رضي
الله عنه والاشعري نسبة الى الاشعر وهو ابو قبيلة من
اليمن سمي به لانه ولد وعلى بدنه شعر واسمه ثبت بن ادد
وابو الحسن المذكور ولد سنة ست وستين ومائتين
وتوفي سنة ثلاث مائة واربعة وعشرين وهو مالكي
المذهب وقيل شافعي قوله لاستاذه ابي علي الجبائي
احد ائمة المعتزلة وهو والد ابي هاشم احد ائمتهم
ايضا وابو علي هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام بتخفيف
اللام ولد ابو علي سنة خمس وثلاثين ومائتين وتوفي
سنة ثلاث وثلاث مائة والجبائي نسبة الى جبا بضم
الجيم وفتح الباء الموحدة مشددة مقصورا قرية من قرى
البصرة قوله ما تقول اي ما الحكم الذي تقوله في الثلاثة
المذكورة الآتية قوله في ثلاثة اخوة ما ذكره في ثلاثة اخوة
يجري في كل ثلاثة كانت اخوة او لا وانما اقتصر على الاخوة
لان الشان في المشاركة في الاخوة ان يكون هناك مشاركة

Copyright © King Saud University

في غيرها من الايمان او الكفر والطاعة او المعصية قوله
فقال اي ابو علي قوله ان الاول اي وهو الذي مات
مطيعا قوله يثاب بالجنة اي في الجنة لان الجنة
ليست من افراد الثواب الذي هو عندنا مقدار من الجزا
يتفضل به المولى على من يشاء من عبيده في تظير اعمالهم
الصالحة لان دخول الجنة بمحض فضل الله لا في نظير عمل
صالح ولا مستلزمة للثواب كيف تكون مستلزمة له
والصغير الذي في الجنة ومع ذلك ليس بمثاب قوله
والثاني اي الذي مات عاصيا قوله يعاقب بالنار باؤه
للتعدية والاولى ان يقول يعاقب في الجحيم اي الذي
هو محل العقاب بالنار اذ الذي يقابل الجنة التي هي
محل الثواب الجحيم لا النار قوله والثالث اي الذي
مات صغيرا قبل التكليف قوله لا يثاب ولا يعاقب اي
لا يثاب لانه لم يفعل طاعة حتى يثاب عليها ولا يعاقب
لانه لم يفعل معصية حتى يعاقب عليها ومع ذلك هو في الجنة
فان قلت كونه في الجنة ولا يثاب ينافي كونها دار ثواب
لان اضافة دار للثواب على معنى اللام واصل اللام
الاختصاص فيفيد ان الجنة موضوعة للثواب فلا يدخلها
الا من يثاب وحينئذ يكون معنى كونها دار ثواب ان كل
من دخلها يثاب وهو مناف لقولنا انه في الجنة ولا يثاب
فالجواب ان معنى كونها دار ثواب انها دار للثواب ان
كان هناك ثواب اي فاذا كان هناك ثواب فلا يكون الا فيها
وهذا لا ينافي ان بعض الافراد كالصغير يدخلها ولا يثاب
لان معناه ان كل من دخلها يثاب حتى يناقض دخول الصغير
فيها مع كونه لا يثاب ولو سلم ان معناه ان كل من دخلها يثاب

(اي مجعولة له لا لغيره فيكون الثواب مختصا بها فحينئذ لا يدخلها الا من يثاب)

فنقول

فنقول هو بالنسبة لمستحق الثواب اي ان كل من دخلها من
مستحقي الثواب يثاب فيها فحينئذ هي دار ثواب بالنسبة
لمستحق الثواب لا بالنسبة لغير مستحقه كالصغير فليست دار
ثواب بالنسبة له وحينئذ دخول الصغير فيها مع كونه لا يثاب
لا ينافي كونها دار ثواب بالنسبة لمستحق الثواب وهو عند
المعتزلة المكلف المطيع بنا على مذهبهم من ترتب الثواب
على الطاعة على سبيل الوجوب اما عندنا فترتب الثواب
على الطاعة عادي فيجوز ان يثاب الشخص بلا عمل طاعة
وكذا يقال سؤالا وجوابا في دار العقاب لو فرض دخول
شخص دار العقاب مع كونه لا يعاقب وهذا بالنظر للجواز
العقلي لا الجواز الشرعي لان الادلة القطعية دالة على ان
كل من دخل دار العقاب عوقب فيها قوله فقال الاشعري
اي للجبائي معترضا عليه قوله فان قال الثالث اي قال
الصغير لربه قوله اكبر اي اطعن في السن وبابه علم
وهذا في الاجرام واما في المعاني فبابه حسن فقوله تزيل
كبر معتا عند الله قوله فاومن اي اصدق قوله فادخل
الجنة اي ادخلها مستحقا للثواب على الايمان والطاعة كما
يدل عليه كون السياق في وجوب ثواب المطيع وعقاب
العاصي ولذا فرعه على الايمان والطاعة وليس المراد
بالدخول الدخول المجرد عن استحقاق الثواب لان الدخول
بدون الثواب متحقق عند المعتزلة في الصغار ونسبة
الدخول الى الصغير ولم ينسبه الى المولى بان يقول فتدخلني
الجنة اشارة الى انه يدخل الجنة ولا بد لانه يجب على الله ادخاله
اياها وهذا بحسب مذهبهم من وجوب الاصلح على الله وفي العبارة
حذف اي ماذا يقول الرب ويوجد ذلك في بعض النسخ

قوله فقال اي ابو علي الجبائي قوله يقول الرب اي
لذلك الصغير قوله فدخلت النار اي بسبب عصيانك قوله
فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا اي فلذا امتك صغيرا حتى
لا تدخل النار واعلم ان معتزلة البصرة يقولون ان الاصلح
في الدين للعبد بمعنى النفع له واجب على الله ان يفعله وان
تركه بخل او جهل يجب تنزيه الله عنه لانه ان تركه المولى مع علمه
بانه انفع للعبد في دينه كان تركه بخلا وان تركه لعدم علمه به
كان جهلا ثم ان بعضهم اعتبر في النفع جانب علم الله اي
الانفع باعتبار علم الله ومنهم الجبائي فاوجب على الله ان
يعطي العبد ما علم فيه نفعه في دينه وبعضهم لم يعتبر في النفع
جانب علم الله بل اعتبر جانب النفع بحسب ما يظهر لنا
سواء كان في علم الله انفع او لا فقال يجب على الله ان يعرضه
للثواب بان يوصله الى حد الثواب اي الى حالة التكليف
اي البلوغ والعقل وان علم الله انه يكفر عند كونه مكلفا
وان معتزلة بغداد يقولون بوجوب الاصلح في الدين والدنيا
معا على الله لكن بمعنى الموافق للحكمة وتدبير نظام العالم
اي فما تقتضيه الحكمة الازلية وتدبير نظام العالم يجب على الله
فعله ويقبح تركه سواء كان فيه نفع للعبد في الدين او في الدنيا
او في كليهما او لم يكن فيه نفع له في كل منهما اذا علمت هذا فاعلم
انا اذا انظرنا الى ما قاله بعض معتزلة البصرة الذي من
جملة الجبائي فاللازم لهم في الاخوة الثلاثة المذكورة ترك
الواجب في من مات عاصيا دون من مات مطيعا ومن مات
صغيرا لانه كان الانفع في علم الله لمن مات عاصيا ان لا يخلقه
الله او يميته صغيرا او يخلق فيه حين بلغ عاقلا قدرة الطاعة
او ليسلب عقله حين بلغ وقد ترك المولى هذا الانفع الواجب

عليه

علينا فعله بحسب زعمهم وحينئذ يكون ما اقتصر عليه في
هذا الثاني من اماتته صغيرا فهو بالنظر الى انه فرد من
افراد الانفع له بحسب علم الله لا لان الانفع انحصر فيه
قال العلامة عصام في دفع الزام الاشعري المذكور عن
الجبائي ان للجبائي ان يقول للاشعري في دفع الزامه المذكور
عنه الاصلح واجب على الله اذ لم يوجب تركه حفظ اصلح
اخر فوقه بالنسبة الى شخص اخر فلعله كانت اماتة الاخ
العاصي في حال صغره موجبة لكفر ابويه واخيه لكمال الجزع
على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ الاصلح لهم
وجب ترك الاصلح له ولعله في نسله صلحاء كان الاصلح
لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح الكثير فات الاصلح له قال
العلامة عبد الحكيم اقول هذا الجواب غير تام على مذهب الجبائي
اذ هو يقول بوجوب اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله فترك
الاصلح في حقه لاجل الاصلح في حق شخص اخر ظلم في حقه تعالى
يجب تنزيه الله عنه انتهى واذا انظرنا الى ما قال البعض الاخر
من معتزلة البصرة القائلين بعدم اعتبار علم الله في النفع
للعبد وبان الواجب فعله على الله انما هو تعريض العبد للثواب
بان يوصله الى حالة التكليف فاللازم لهم في الاخوة الثلاثة
المذكورة ترك الواجب في من مات صغيرا لانه كان الانفع
له ان يوصله الى حالة التكليف وهي البلوغ والعقل وقد
ترك المولى هذا الانفع الواجب عليه فعله بحسب زعمهم
دون من مات مطيعا ودون من مات عاصيا لان الواجب على
الله في حق من مات عاصيا ان يعرضه للثواب بان يوصله الى
حالة التكليف والله عز وجل قد فعل ذلك بمن مات عاصيا
وعصيانه الصادر منه انما هو بقدرته لا بقدرة المولى بحسب

زعمهم

اذ يقولون ان العبد يخلق افعال نفسه الاختيارية
والطاعة على زعمهم ليست تحت قدرة الله حتى يجب عليه
خلقها في العبد فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم يصل
اليه دعوة رسول قط فان المولى ترك ما وجب عليه ان يفعله
بهذا الميت الكافر من تعريضه للثواب باحيائه الى بلوغ دعوة
رسول له فالجواب ان التعريض للثواب عندهم ليس موقوفا
على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله
وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وارسال الله
الرسل لطف من الله يقرب العبد الى الطاعات ويبعده
عن المعاصي لغتم يرد عليهم من مات مجنونا واذا نظرنا
الى ما قالته معتزلة بغداد فلا يلزمهم ترك الواجب على الله
بالنسبة لكل واحد من الاخوة الثلاثة المذكورة لان الواجب
على الله عندهم ان يفعل بكل واحد من الاخوة الثلاثة
ما هو الاوفق للحكمة الازلية ولتدبير نظام العالم وما فعله
الله بكل واحد من الثلاثة هو الاوفق للحكمة ولتدبير نظام
العالم لكنهم وان لم يلزمهم ترك الواجب على الله بالنسبة لكل
واحد من الاخوة الثلاثة يلزمهم ما هو اشد قبحا وشناعة
من ترك الواجب اللازم لغيرهم وسيأتي بيانه في محله
ان شاء الله تعالى فان قلت قد تبين ان اللازم للجبائي
ترك الواجب بالنسبة لمن مات عاصيا دون من مات مطيعا
ومن مات صغيرا فلم اطلاق الاشعري على نفسه بذكر من مات
مطيعا ومن مات صغيرا مع انه يكفيه في ابطال مذهب
الجبائي الاقتصار على من مات عاصيا والزامه بترك الواجب
بالنسبة له فالجواب ان مقصود الاشعري ابطال ما ذهبت
اليه معتزلة البصرة بقسميها واسكات الجبائي بالنظر

لمذهبه

لمذهبه ومذهب غيره وهو انما يتم بذكر من مات صغيرا ومن
مات عاصيا واما ذكر من مات مطيعا فهو لازخا العنان
وطلب البيان قوله فلما دخل مفرع على التي قوله فبهت
الجبائي اي تحير وسكت من افحام الاشعري له لهدم قاعدة
وجوب الاصلح عليه تعالى حيث الزمه ان الله تعالى لم يفعل
ما هو الاصلح للثاني ولا معنى لما ادعوه من الوجوب الا
الوقوع وبهت من باب علم ونصر وكرم ومجهول ايضا والصفة
مبهوت لا باهت ولا بهيت قوله وترك الاشعري مذهبه
اي ما ذهب اليه الجبائي في هذه المسالة وغيرها من المسائل
الخلافية لظهور بطلانه قوله هو اي الاشعري قوله ومن
تبعه اي من الاخذين عنه في زمانه والذين جاؤا من بعدهم
قوله راي المعتزلة اي في جميع ما خالفوا فيه من مسائل
علم الكلام قوله ما وردت به السنة المناسب ما ورد
به ظاهر السنة قوله ومضى عليه الجماعة اي واستمر
على اعتقاده جماعة الصحابة والتابعين لهم قوله فسموا
اهل السنة والجماعة اي فبسبب اثبات الاشعري
ومن تبعه ما وردت به السنة ومضى عليه الجماعة سموا
اهل السنة لاثباتهم ما وردت به السنة والجماعة
اي واهل الجماعة اي اقارب الجماعة لاثباتهم ما مضت
عليه الجماعة اي فالاشعري ومن تبعه اقارب للسنة
والجماعة من حيث اظهارهم اثباتهم لظاهر السنة وما
مضت عليه الجماعة واتباعهم لهما فاهل السنة والجماعة
الاشاعرة اي الاشعري ومن تبعه اذهم المشهورون
بهذا الاسم في ديار خراسان والعراق والشام واكثر
الاقطار فان قلت ان المسمى باهل السنة والجماعة الما

مريديه

Copyright © King Saud University

وهم محمد ابو منصور الماتريدي ومن تبعه اذهم المشهورون
بهذا الاسم في ديار ما وراء النهر فالجواب ان قوله فسموا
اي اولا فلا ينافي ان الماتريدية سميت بهذا الاسم ثانيا
او ان ضمير سموا لمن اشتغل بحفظ ظاهر السنة وما مضى
عليه الجماعة لا بقيد من تقدم فيشمل الماتريدية ويكون فيه
استخدام او ان الماتريدية تدخل في من تبعه بل ابو منصور
الماتريدي اولهم شروعا في ابطال مذهب المعتزلة واحياء
ما وردت به السنة وان كان بين الاشاعرة والماتريدية
اختلاف في بعض المسائل كمسئلة التكوين ومسالة الاستثنا
في الايمان ومسئالة ايمان المقلد على ما سيجئ اذ بالاختلاف
المذكور لا تخرج الماتريدية عن المتابعة والماتريدي
نسبة لماتريد قرية من قرى سمرقند قوله ثم لما نقلت
الفلسفة الى العربية اي نقلت من اللغة اليونانية
الى اللغة العربية وثم للترتيب الاخباري اذ نقل
الفلسفة كان قبل ابي الحسن الاشعري والفلسفة هي
علم الحكمة وعرفوها بانها علم يبحث فيه عن احوال الموجودات
الخارجية على ما ينبغي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة
البشرية ولها اقسام ثلاثة لان الموجود ان كان مستغنيا
عن المادة الجسمية في الوجود الخارجي والذهني فالعلم
الباحث عن احواله يسمى الالهي فهو علم يبحث فيه عن احوال
الموجودات مع قطع النظر عن المادة كالبحث عن احوال
الواجب تعالى والعقول والنفوس والجواهر والاعراض
والا فان احتاج اليها في الوجودين فعلمه يسمى العلم
الطبيعي فهو علم يبحث فيه عن احوال الاجسام الطبيعية
كالبحث عن احوال الافلاك والعناصر والحيوانات

والنبات

والنبات والمعادن وان احتاج اليها في الوجود الخارجي
دون الذهني فعلمه يسمى العلم الرياضي فهو علم يبحث فيه
عن احوال المعلومات المجردة عن المادة في الذهن فقط
قوله وخاض فيها اي تعلق بها وتناولها وفيه استعارة
مكنية وتخييل حيث شبه الفلسفة ببحر بجامع الاتساع
على طريق المكنية واثبات الخوض تخييل قوله الاسلاميون
اي اهل الاسلام من محول المتكلمين قوله حاولوا اي قصدوا
قوله فيما خالفوا فيه اي في الاحكام التي خالفوا فيها الشريعة
كقولهم بقدم العالم ونفي العلم بالجزئيات من حيث هي جزئيات
ونفي المعاد الجسماني ونفي الفعل بالاختيار وغير ذلك
مما يرجع بعضه الى كفرهم به وبعضه الى ضلالهم به والـ
في الشريعة للعهد اي الشريعة المعهودة وهي شريعة
نبينا عليه افضل الصلاة والسلام قوله فخلطوا بالكلام
اي كلام القدماء كثيرا من الفلسفة اي حيث اضطروا اليه
في محاولة الرد المذكور قوله ليتحققوا مقاصدها اي
ليتيقنوا مسائلها المقصودة منها قوله فيتمكنوا من
ابطالها اي لانه لا يتم ابطال شيء بدون الوصول الى
المقصود منه وقضيته انهم انما خلطوا بالكلام كثيرا من
الفلسفة للتمكن من ابطالها مع انه كما يمكن ان يكون الخلط
للتمكن من ابطالها كذلك يمكن ان يكون الخلط للتمكن
من رد مذهب المعتزلة المتشبثين باذيال الفلاسفة
في كثير من الاصول بل هو اليق بحالهم قوله وهلم
جرا اي واسمر واعلم الخلط شيأ فشيأ الى ان ادرجوا
الخ هذا هو المراد منه وهلم في الاصل معناه طلب الاقبال
وجرا اي سيأ فشيأ فكانهم يقولون بخلطهم انضم الينا انتهى

الخلط شيأ فشيأ وهذا بحسب الاصل وقد علمت المراد منه
وان اردت زيادة الكلام في هلم جرا فعليك برسالة العلامة
ابن هشام فقد اشتوفى الكلام عليها فيها قوله ادرجوا
فيه اي ادخلوا في فن الكلام قوله معظم الطبيعيات اي
مباحث العلم الطبيعي وهو علم يبحث فيه عن احوال الموجودات
المحتاجة الى المادة الجسمية في الخارج والذهن وهو يتعلق
بالافلاك والعناصر واحوالها ومما يقولون فيه ان الافلاك
قديمة قوله والالهيات اي مباحث العلم الالهي وهو علم يبحث
فيه عن احوال المجردات عن المادة الجسمية في الذهن والخارج
ومما يقولون فيه ان المولى لا اختيار له في الافعال وغير
ذلك من المعتقدات الفاسدة تعالى الله عنه علوا كبيرا
قوله كالرياضيات اي مباحث العلم الرياضي وهو علم
يتعلق باحوال المعلومات المجردة عن المادة في الذهن
فقط وانواعه اربعة الهندسة والهيئة والحساب
والموسيقى والمراد بخوضهم في الرياضيات انهم ذكروا شيأ
من الهندسة وشيأ مما يتعلق بالهيئة وشيأ مما يتعلق
بالعدد بحسب ما اقتضاه الحال في كل وفي عدم تقييد
الرياضيات بالمعظم اشارة الى ان ما ذكروه من الرياضيات
قليل بالنسبة الى ما ذكروه من الطبيعيات والالهيات
قوله حتى كاد لا يتميز اي حتى قرب الكلام من عدم تميزه
من الفلسفة بحسب الظاهر بالنسبة الى غير المحصلين المهرة
واما المحصلون فلا يشتبه عليهم فن الكلام بالفلسفة
ولو لم يشتمل فن الكلام على السمعيات قوله لو اشتماله
اي فن الكلام على السمعيات اي التي هي من مقاصده والمراد
بالسمعيات الامور المتوقفة على السمع كالحشر والنشر والصراط

والجنة

والجنة والنار ولو حرف امتناع لوجود اي حرف دال
على امتناع اي انتفاء جوابها لوجود شرطها وجوابها
هنا محذوف دل عليه ما قبله اي لم يتميز اصلا اي
فانتفى عدم التميز وثبت التميز لوجود الاشتمال على
السمعيات لكنه قرب من عدم التميز لوجود الخلط واما
قوله كاد لا يتميز فلا يصح جعله جوابا للو لانه لو
جعل جوابا للو لكان المعنى لو اشتماله على السمعيات
كاد لا يتميز عن الفلسفة اي انتفى القرب من عدم التميز
لوجود الاشتمال مع ان هذا المعنى غير مراد لان القصد
ان القرب من عدم التميز الثابت ذلك التميز لوجود
الاشتمال ثابت لوجود الخلط وكذا لا يصح جعل لا يتميز
جوابا للو مع جعل كاد داخلة على لو مع جوابها لانه
لو جعل لا يتميز جوابا للو وجعلت كاد مسلطة على
لو مع جوابها لكان المعنى حتى قرب التميز من الوجود
الثابت ذلك التميز لوجود الاشتمال لان عدم التميز
الواقع جوابا منتف لوجود الشرط واذا انتفى عدم التميز
ثبت التميز لوجود الاشتمال وكاد مسلطة عليه فيؤول
الامر الى ان التميز لوجود الاشتمال قرب اي من الوجود
مع ان هذا المعنى غير مراد لان القصد ان التميز لوجود
الاشتمال موجود بالفعل لا قريب من الوجود فتامل قوله
وهذا هو كلام المتاخرين اي والكلام المدرج فيه
الفلسفة هو كلام المتاخرين وهذا بخلاف كلام المتقدمين
فانه خال من الفلسفة واعلم ان القصد بقول الشمني
نقلت الفلسفة الى العربية الخ الفرق بين كلام القدما
وكلام المتاخرين وهو كاف فيه وليس القصد به تعيين

Copyright © King Saud University

كلام المتاخرين حتى يقال ما ذكره لا يتعين به كلام المتاخرين
لانه لم يتعين به الكلام المدرج فيه من معظم الطبيعيات
والالهيات وبعد من الرياضيات وانما لم يقصد به تعيينه
لانه لا شغل له به بل بكلام القدما فلا يهمه التعيين كلام القدما
قوله وبالجملة هو اشرف العلوم اي واقول قولا ملتبسا
بالاجمال اي شاملا لكلام القدما وكلام المتاخرين لا خاصا
باحدهما وقوله هو اي الكلام من حيث هو اي لا بقيد كونه
كلام المتاخرين ففيه استخدام وبين ان اشرفيته بجهات
خمسة كونه اساسا للاحكام الشرعية وكونه رئيسا للعلوم
الدينية وكون مغلوماته العقائد الاسلامية وكون غايته
الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية وكون ادلته براهين
قطعية مؤيد اكثرها بالادلة السمعية وكل من هذه الجهات
شريف وهذه الجهات لم تجتمع في غيره من العلوم فليكن
هو اشرف العلوم لكن لا يخفى عليك ان جهات شرف العلوم
ثلاثة لا زائد عليها وهي شرف الموضوع والغاية وقطعية
الحجج واما كونه اساسا للاحكام الشرعية ورئيسا للعلوم
الدينية وكون مغلوماته العقائد الاسلامية فلم يعد من جهات
الشرف لكنه وان لم يعد من جهات الشرف مما تلقته العقول
بالقبول على انه زاد ذلك لبيان انه اشرف مما عداه من العلوم
الشاملة للعلوم التي وجد فيها الشرف بالجهات الثلاثة لكن
بقي ان الشارح ترك من الثلاثة التي هي جهات شرف العلوم عندهم
بيان شرفه بالموضوع ولا وجه لتركه سيما في كلام القدما
الذي موضوعه ذات الله وصفاته قوله لكونه اساسا للاحكام
الشرعية اي الفرعية وقد تقدم بيان وجه كونه اساسا لها
قوله ورئيس العلوم الدينية اي اعظم العلوم الدينية

كعلم

كعلم التفسير والحديث والفقه واصوله اذ من ادركه
بادلته صار له قوة على ادراكها واثبات مسائلها بالادلة
قوله وكون مغلوماته الخ مبني على ان علم الكلام اسم
للملكة او للتصديق بالمسائل وقوله العقائد جمع عقيدة
بمعنى نسبة معتقدة وقوله الاسلامية اي المنسوبة الى
الاسلام اي الانقياد الظاهري الموافق له الانقياد الباطني
فالمراد بالاسلام المنسوب اليه المخلص عند الله والناس
ونسبت للاسلام لان المعتقد لها اهله قوله وغايته اي
ثمرته المترتبة عليه وهو معطوف على مغلوماته قوله الفوز
اي الظفر قوله بالسعادة الدينية اي لان من اعتقد
مسائله بادلتها فاز بالجنة وصار مكرما عند الله لصحة اعتقاده
قوله والدنيوية اي من رياسة العلم التي يتبعها من
حصول المقاصد الدنيوية ما لا يخفى ومن الامن على النفس
والمال اذ من نطق بعقيدة مكفرة ربما قتل او سلب ماله
قوله وبراهينه الحجج القطعية معطوف على مغلوماته والبراهين
جمع برهان وهو القياس المركب من مقدمات يقينية
اولا ولذاتها وصفها مخصصا بالقطعية لاخراج
ما مقدماته ظنية ولا يخفى ان الاخبار عن براهينه بانها
الحجج القطعية لا فائدة فيه اذ لا مؤمن الاخبار بالشيء عن نفسه
اذ البراهين هي الحجج القطعية لما علمت من ان البرهان ما تركب
من المقدمات اليقينية اي المتيقنة المقطوع بها اي المجزوم
بها ومع كون الاخبار المذكور لا فائدة فيه لا يختص هذا العلم
بكون براهينه الحجج القطعية لان كل علم براهينه لا تكون
الا حججا قطعية لما علمت من معنى البرهان فالاولى ان يقول
وكون حججه براهين مؤيد اكثرها بالادلة السمعية

٣ والحج جمع حجة وهي الدليل ه
كانت مقدماته يقينية
ح

ويجاب عنه بان يراد بالبراهين مطلق الادلة تغليبا باسم
الاخص عن الاعم او يلاحظ الاخبار بالحجج القطعية بعد وصفها
بكون اكثرها مؤيدا بالادلة التنعية فيكون الاخبار المذكور
مفيدا او مع كونه مفيدا هو مختص ببراهين هذا العلم اذ ه
براهين كل علم ليست كذلك قوله المؤيد نعت للحجج القطعية
قوله وما نقل عن السلف اي من كبار الائمة فقد نقل النهي عنه
عن الامام الشافعي وغيره ونقل عن ابي يوسف انه قال
لا تجوز الصلاة خلف المتكلم وان تكلم بحق لانه بدعة ونقل عن
الامام الشافعي انه قال رأيي في اصحاب الكلام ان يضربوا
بالجريد وينادى عليهم في العشائر هذا جزاء من ترك
الكتاب والسنة واشتغل بعلم الاوائل الى غير ذلك مما
نقل وهو جواب عما يقال كيف يكون اشرف العلوم مما ان
السلف طعنوا فيه وذموه ومنعوا منه فلو كان اشرف العلوم
ما طعنوا فيه ومنعوا منه وحاصل الجواب ان الشرف ثابت
له في نفسه من الجهات الخمس المذكورة وان الطعن فيه
والمنع منه لامور عارضة خارجة عن ذاته غير لازمة له
بل تنفك عنه كثيرا كالتعصب في الدين والقصور عن تحصيل
اليقين قوله من الطعن فيه اي ذمه قوله والمنع عنه اي
النهي عن الاشتغال به قوله فانما هو اي ما نقل وقوله
للمتعصب في الدين اي المتكلم فيه على وجه التعصب فيقصد
بالاشتغال به تزويج ما يذهب اليه فلا يرجع عنه ولو كان
باطلا لانقياده واتباعه هوى نفسه وعليه يحمل قول ابي
يوسف السابق قوله والقاصر عن تحصيل اليقين اي
الجزم المطابق للواقع اي عن تحصيله بالادلة التفصيلية
وانما كان ما نقل بالنسبة للقاصر لانه لا فائدة في خوضه فيه

وربما تشوشت عقيدته بالنظر في شبه اهل الاهواء
فالمتعين في حقه الامتناع بالظواهر دون الخوض فيما
لا يجد به نفعا وربما تضر به وعلى هذا يحمل نهي الامام
الشافعي وغيره عنه فنهيهم عنه انما هو لاشفاقهم على الضعفة
ان لا يبلغوا ما يريدون منه فيضلوا قوله والقاصد
افساد عقائد المسلمين اي لانه ربما توصل بالنظر في علم الكلام
الى معرفة اصول اهل الضلال فيوجهها ويقررها عند
العامة فيشككهم في اعتقاداتهم الحقة ويحملهم بذلك على
شيء من الاعتقاد ولا يخفى ان قصد الافساد انما يكون من
المتعصب فهو يغني عنه قوله والخائض فيما لا يفتقر اليه
اي في العقائد الشرعية من غوامض المتفلسفين ودقايق
شبههم لانها ربما ادته الى القدح في العقيدة الحقة وان
لم تؤده الى القدح اشغلته عما لا بد منه من امور الدين وهو
اعظم الآفات التي لاجلها نهين عن كثير من الفلسفة
المشتغلين عنها وعلى هذا يحمل قول الامام الشافعي السابق
ولا يخفى ان نهي من ذكر من المتعصب ومن ذكر معه بالنظر
لما قلناه في بيان وجه النهي لا بظاهر الامر بالنسبة لعلم الكلام
المخلوط بالفلسفة وهو كلام المتاخرين لا بالنسبة
لكلام القدماء الخالي من الفلسفة وعليه فالمراد بالسلف
الناهين عن الاشتغال بعلم الكلام سلف بالنسبة لمن
بعدهم وهم الموجودون بعد تدوين المتاخرين المدرجين
للفلسفة في علم الكلام لا الموجودون قبل تدوين
المتاخرين المدرجين للفلسفة في علم الكلام والا اقتضى
نهيهم لمن ذكر بالنظر للوجه الذي قلناه ان كلام القدماء
مخلوط بالفلسفة فينافي ما سبق من انه خال من الفلسفة

فتامل

Copyright © King Saud University

قوله والا فكيف يتصور المنع اي والا نقل ان ما نقل من الطعن والمنع بالنسبة لمن ذكر ولغيرهم فلا يصح من المتعصب ومن معه بان قلنا انه بالنسبة لمن ذكر ولغيرهم فلا يصح لانه كيف يتصور المنع اي لا يتصور المنع من الائمة الاعلام فكيف استنهام انكاري بمعنى النفي قوله عما هو اصل الواجبات اي عن علم الكلام الذي هو اصل الواجبات اذ اول واجب على المكلف معرفة الله او النظر الموصل اليها ولا يحصل ذلك الا بعلم الكلام قوله واساس المشروعات اي الاحكام الفرعية المشروعة واجبة كانت او لا وقد تقدم وجه كونه اساسا لها ويحصل من كلامه رحمه الله تعالى ان الاوائل من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم كانت حالتهم الاستغناء عن التدوين وان من بعدهم كاتباع التابعين كانت حالتهم التدوين فدونوا علم الكلام ولم يدرجوا فيه شيا من الفلسفة وان من جا بعدهم دون في علم الكلام لكن ادرج فيه شيا من الفلسفة فجاء من بعدهم فنهى عن الاشتغال بما ادرج فيه شيء من الفلسفة فجعل النهي بالنسبة للمتعصب ومن معه واعلم ان علم الكلام علم يقتدر به على اثبات العقائد الدينية بايراد الحج عليها ودفع الشبه عنها قوله ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال الخ جواب عما يقال المقصود من علم الكلام بيان ما يجب لله وما يستحيل عليه وما يجوز في حقه وما يجب للرسل وما يستحيل عليهم وما يجوز في حقهم وبيان السمعيات فكان المناسب ان يصدر كتابه بشيء من ذلك المقصود فلم صدر بغيره ومبنى مصدر بمعنى البنا يعني الابتنا لا اسم مكان ولا اسم زمان بدليل تعلق الجار والمجرور به

اي لما

اي لما كان بنا علم الكلام على الاستدلال اي قوله بوجود المحدثات اي اعلم انهم اختلفوا في دلالة المحدثات على الصانع هل هي من جهة حدوثها او من جهة امكانها او من جهتهما معا او من جهة الامكان بشرط الحدوث اقوال اربعة ولا يخفى ان الوجود المضاف للمحدثات ليس واحدا من الاربعة فالاولى ان يقول بحدوث المحدثات وقد يقال المراد بالوجود الوجود بعد العدم وهو نفس الحدوث فيكون جاريا على القول الاول من الاقوال الاربعة المذكورة قوله على وجود الصانع اي على وجوب وجود الصانع وكذا يقال فيما بعده وفيه اشارة الى ان الذات العلية يقال لها صانع فاذا اردت ان تستدل على وجوب وجود الصانع بحدوث المحدثات فقل العالم حادث وكل حادث له صانع واجب الوجود فينتج العالم له صانع واجب الوجود فالاستدلال في الحقيقة بالحدوث لانك جعلته الحد الوسط قوله وتوحيده التوحيد اعتقاد الوحدة والمراد به الوحدة اذ الدليل انما يقام على الوحدة لا على اعتقادها قوله فاذا اردت ان تستدل على وحدانية الصانع بحدوث المحدثات فقل صانع العالم واحد لانه لو لم يكن واحدا لكان له ثان لكن كونه له ثان محال اذ لو كان له ثان للزم عجزه لكن عجزه محال اذ لو كان عاجزا للزم ان لا يوجد شيء من العالم لكن عدم وجود شيء من العالم محال فما ادى اليه على التدريج محال ومن هنا يعلم ان دليل الوحدانية عقلي خلافا لمن قال ان دليلها سمعي لا عقلي قوله وصفاته اراد به بقية صفات السلوب وجميع صفات المعاني ما عدى السمع والبصر والكلام فلا تستدل عليها بحدوث المحدثات بل بالسمع نحو

Copyright © King Saud University

والله هو السميع البصير وكلم الله موسى تكليما وكذا المعنوية
فاذا اردت ان تستدل على القدرة مثلا بحدوث المحدثات
فقل الله عز وجل متصف بالقدرة اذ لو لم يتصف بها لاتصف
بضدها وهو العجز لكن اتصافه بضدها محال اذ لو اتصف
بضدها لما وجد شئ من الحوادث لكن عدم الوجود محال
لما ادى اليه على التدريج محال قوله وافعاله اي وجوازا فعاله
اي صفات الافعال كالخلق والرزق والاحياء والاماتة اي
تعلق قدرة المولى بالمخلوق والمرزوق والحياة والموت
وهي امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج قوله ثم منها اي
من الصفات المذكورة وهي الوجود وما عطف عليه والجار
والمجرور متعلق بمحذوف اي ثم ينتقل منها اي من الاستدلال
عليها فالاولى ان يقول ثم منه بتذكير الضمير العائد على
الاستدلال على الصفات المذكورة اذ الانتقال انما هو من
الاستدلال على الصفات المذكورة لا من الصفات نفسها
كما هو قضية الاتيان بالضمير مؤنثا العائد على الصفات
المذكورة قوله الى سائر السمعيات اي الى الاستدلال
على سائر السمعيات اذ المنتقل اليه الاستدلال على سائر
السمعيات لا السمعيات نفسها كما هو ظاهر فكان الاولى
ان يقول الى الاستدلال على سائر السمعيات اي الى
الاستدلال عليه بطريقة الاستدلال السابق كما توهم
والمراد بالسمعيات اما الامور المتوقفة على السمع كالحشر
والنشر والصراط والجنة والنار وعليه فسائر بمعنى
جميع واما الامور التي ورد بها السمع استقل بها السمع
اولا وعليه فسائر بمعنى باقي فاذا اردت ان تستدل عليها
فقل ان كذا من السمعيات اخبر به الله او الرسول عليه الصلاة

والسلام

بلغ

والسلام وكلما اخبر به الله او الرسول حق قوله ناسب جواب
لما قوله لتصدير الكتاب اي بدؤه اي بدؤ المقصود منه
والا فقد بدأه بالخطبة المشتملة على البسملة والحمدلة وغيرهما
قوله بالتنبيه اما على حذف مضاف اي بذي التنبيه واما
ان يراد بالتنبيه المنبه وذلك لان المصدر هو الكتاب
المنبه لا نفس التنبيه قوله على وجود ما يشاهد اي حيث
قال حقائق الاشياء ثابتة اي موجودة وفيه ان الذي
يشاهد جزئيات الحقائق لا نفس الحقائق والذي ينبه على
وجوده الحقائق لا جزئياتها التي تشاهد ويجاب
بتقدير مضاف في كلامه اي على وجود حقائق ما يشاهد
من الجزئيات وهي ماهياتها الكلية لكن هذا مبني على ان
المراد بحقائق الاشياء الماهيات الكلية كما هو ظاهر كلامهم
وسيأتي ان العلامة عند الحكيم يقول المراد بها الماهيات
الجزئية وهي ماهيات الجزئيات الحقيقية الموجودة في
الخارج التي بها الجزئيات هي هي وهذه الماهيات الجزئية
هي نفس تلك الجزئيات الموجودة في الخارج المشاهدة
فتكون تلك الماهيات موجودة مشاهدة وليس المراد بها
الماهيات الكلية التي هي ماهيات الانواع كالحيوان الناطق
للانسان فحينئذ هذا الايراد لا يرد حتى يحتاج للجواب
عنه بما ذكر فتامل قوله من الاعيان اي الجواهر التي قيامها
بذاتها اي جزئيات الحقائق وفيه ما سبق فلا تغفل قوله
والاعراض اي القائمة بتلك الاعيان قوله وتحقق العلم
بها اي حيث قال والعلم بها متحقق والضمير المجرور بالباء
عائد على ما المبينة بالاعيان والاعراض وانثه نظرا الى
معنى ما او عائد على الاعيان والاعراض والاول اولى كما لا يخفى

عطف على وجود اي والبناء على تحقق العلم بها

وعلى كل فقيه ان العلم في قول المص والعلم بها متحقق متعلق
بالحقائق لا بالاعيان والاعراض اذ ضمير بها فيه عائد على
الحقائق فيكون المنبه على تحقق العلم بالحقائق لا العلم
بالاعيان والاعراض **ويجاب** بتقدير مضاف في كلامه
اي وتحقق العلم بحقائقها وفيه ما سبق فلا تغفل **قوله** ليتوسل
بذلك اي بالتنبيه بمعنى المنبه المذكور **قوله** الى معرفة
ما هو المقصود الاهم اي في هذا العلم من صفات الله اي
فيتوسل بوجود حقائق ما يشاهد من الاعيان والاعراض
الى معرفة وجود الله وبقية صفاته وقضية اضافة المعرفة
الى ما هو المقصود الاهم وان المقصود الاهم نفس
صفات الله مع ان المقصود الاهم معرفة صفات الله
لا نفس الصفات واذا علمت ما قاله الشيخ دخوله على كلام
المص في قوله ولما كان مبنى الكلام الخ فاعلم ان المصنف
سيأتي له في اثنا الكتاب ذكر حدوث العالم من حيث اثبات
الصانع وصفاته به وهذا الاثبات هو المستدل المذكور
في عبارة الشيخ فلو كان قصد المص بما قاله هنا ما قاله الشيخ
في دخوله على كلامه للزم عليه التكرار في كلام المص فالاحسن
ان يقول في الدخول على كلام المص كما قال العلامة عصام
ولما كان مبنى علم الكلام على ثبوت حقائق الاشيا وتحقق
العلم بها اذ لو لم تثبت ولم يتحقق العلم بها لم يكن معنى لدعوى
حشر الاجساد ووجود الجنة والنار وارسال الرسل الى
غير ذلك فالشروع في مقاصد الكلام وفي ابطال قول
السوفسطائية فلذا صدر الكلام بقوله قال اهل الحق الخ
قوله فقال عطف على ناسب **قوله** قال اهل الحق يحتمل
ان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب وعليه فالمراد

باهل

ان معرفة صفات الله ليست هي المقصود الاهم ع

باهل الحق اهل السنة والجماعة لانهم هم القائلون بمجموع
ما في الكتاب وان شاركهم غيرهم في بعضه **فان قلت**
من المجموع قوله هنا خلافا للسوفسطائية وقوله فيما ياتي
والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق فلو كان
مقول القول مجموع ما في الكتاب الذي من جملته قوله المذكور
لاقتضى ان يكون قوله المذكور جزء المقول فيلزم عليه ان
يكون قوله المذكور مقصودا بالنقل وان يكون قوله عند اهل
الحق لا حاجة له مع قوله قال اهل الحق وجعل قوله عند اهل
الحق تاكيدا لقوله قال اهل الحق ياباه الطبع السليم اذ هو
ليس محل التاكيد **فالجواب** ان المراد بمجموع ما في الكتاب
الذي جعل مقول القول مجموع المسائل التي تصلح ان
تكون مقول القول وقوله خلافا للسوفسطائية لا يصلح ان
يكون مقول القول حتى يلزم ما ذكر لانه حال من اهل الحق اي
قال اهل الحق حقائق الاشيا ثابتة والعلم بها متحقق حال كونهم
مخالفين للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام الخ جملة
اسمية وقعت حالا اي قال اهل الحق واسباب العلم منحصرة في ثلاثة
الحواس والعقل والخبر الصادق والحال ان الالهام ليس من
اسباب المعرفة عندهم فلا يكون جزءا من مقول القول حتى
يلزم ما ذكر بل هو قيد للقول ذكره لدفع بطلان حصر اسباب
العلم في الثلاثة وهذا الاحتمال هو الظاهر لانه لا قرينة تدل
على تخصيص المقول ببعض ما في الكتاب دون البعض الاخر
ويحتمل ان يكون المقول قوله حقائق الاشيا ثابتة والعلم
بها متحقق وعليه فيحتمل ان يراد باهل الحق اهل الحق في هذه
المسالة وهم من عدى السوفسطائية ممن قال بها كاهل السنة
والمعتزلة ويحتمل ان يراد بهم خصوص اهل السنة والجماعة وعليه

مع انه ليس مقصودا بالنقل ع

Copyright © King Saud University

فوجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم ايضا قال بهذه
المسالة انهم هم المعتد بقولهم فكانهم هم القائلون بهذه
المسالة دون غيرهم فيكون فيه اشارة الى ان غيرهم بمنزلة
العدم لا يلتفت الى قوله **قوله** الحكم قد علمت فيما سبق
ان الحكم له اطلاقات ثلاثة والمراد به هنا النسبة التامة
الخبرية فخرج النسبة التقييدية توصيفية كانت اي
اضافية والنسبة الانشائية فلا يتصف بالحق والصدق
ونقيضهما المركبات التقييدية والانشائية لا باعتبار
مفهومها ولا باعتبار ما تشعر به الاولى وتستلزمه الثانية
من النسبة الخبرية فما يقع من المتقابلين من قولهم اشترى
فلان العالم كذا او الفرض انه ليس بعالم لا يتصف بالكذب
ولا بالباطل عندنا معشر المالكية نعم يتصف بهما باعتبار
ما يشعر به من ان فلانا عالم عند السادة الشافعية
والحاصل ان المركبات التقييدية لا تتصف بالصدق
والحق ونقيضهما لا باعتبار مفهومها ولا باعتبار ما تشعر به
من النسبة الخبرية عند المالكية وتتصف به باعتبار ما
تشعر به من النسبة الخبرية لا باعتبار مفهومها عند الثانية
قوله المطابق اي الموافق وهو بكسر الموحدة لا بفتحها
كما قاله بعضهم لانه يقتضي كما سيظهر لك ان هذا الفرق
بين الحق والصدق فرق بحسب المفهوم مع انه بحسب
الاستعمال وشيوع الصدق في الاقوال فقط دون الحق
لا بحسب المفهوم لانهما على هذا الفرق متحدان في المفهوم
فهما مترادفان **قوله** للواقع اي للنسبة الخارجية اي الثابتة
في نفس الامر اي المتحققة في نفسها بقطع النظر عن اعتبار
المعتبر وفرض الفارض فثبوت القيام لزيد مثلا من حيث

انه

انه مفهوم من الكلام وهو زيد قائم يقال له نسبة كلامية
ومن حيث انه متحقق في نفس الامر يقال له نسبة خارجية
فالحكم هو النسبة الكلامية المطابقة للنسبة الخارجية **قوله**
تطلق اي الحق او الحكم باعتبار مدلوله وهو الحق وحينئذ تعود
الضمائر ابتداء الى الحق اولى **قوله** على الاقوال اي القضايا
الملفوظة او المعقولة الخبرية كقولك زيد قائم حق واطلاق
الحق على القول من اطلاق اسم المدلول على الدال فيكون مجازا
قوله والعقائد اي النسب التامة الاعتقادية كما يفيده
قوله واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة وذلك
كقولك ثبوت القدرة لله حق واطلاق الحق عليه من اطلاق
اسم الكل على الجزئي وليس المراد به القضايا الاعتقادية
اي المعتقد هم لها كقولك الله قادر حق حتى يكون
عطف العقائد على الاقوال من عطف الخاص على العام
لانه لو كان المراد بالعقائد وما عطف عليه القضايا كما
قيل لكان الحق مساويا للصدق في الاستعمال لان اطلاق
الحق على العقائد وما عطف عليه بمعنى القضايا من قبيل
الاطلاق على الاقوال لا من قبيل اخر مع انه يصدد الفرق
بين الحق والصدق بحسب الاستعمال كما يفيده قوله واما
الصدق فقد شاع الخ فتامل **قوله** والاديان اي النسب
التامة التي يتدين بها مما كان مجمعا عليه كثبوت الوجوب
للصلاة حق واطلاق الحق عليه من قبيل اطلاق اسم الكلي
على جزئيه وليس المراد بها القضايا المتعلقة بالدين كقولك
الصلاة واجبة حق لما علمته **قوله** والمذاهب المذاهب
جمع مذهب والمراد به النسب التامة التي ذهب اليها الامام
من الائمة مما كان مختلفا فيه كثبوت الوجوب للكلام من الزكاة والنية

Copyright © King Saud University

في الوضوء عند الامام مالك وبهذا التقرير ظهر مغايرة
المعطوف للمعطوف عليه واطلاق الحق عليه من قبيل اطلاق
اسم الكل على جزئيه وليس المراد به القضايا التي ذهب الى
نسبتها امام من الائمة كقولك النية في الوضوء واجبة حتى لما
علمته واذا علمت ان الحق يطلق على المعاني الخمسة المذكورة
فاعلم ايضا ان الحق من اسمائه تعالى ايضا وانه جاء بمعنى الحزم
والاحتياط ايضا فالتعبير على الاول عما عدا السوفسطائية
باهل الحق لانهم اثبتوا الحق تعالى دون السوفسطائية
لانهم لما انكروا حقائق الاشياء لم يثبتوا الحق تعالى والتعبير
على الثاني عن اهل السنة والجماعة باهل الحق بمعنى الحزم
والاحتياط مناسب جدا فانهم حفظوا ظاهر السنة
وما جرى عليه الجماعة ولم ينصرفوا عنه لدواعي العقل ما امكن
وهو الحزم والاحتياط **قوله** باعتبار اشتمالها على ذلك
اي اشتمال الاقوال وما عطف عليها على الحكم المطابق للواقع
لكن الاشتمال المذكور بالنظر للاقوال من اشتمال الدال على
المدلول وبالنظر للعقائد والاديان والمذاهب على ما قلناه
من اشتمال الجزئي على الكلي والجار والمجرور اعني قوله
باعتبار متعلق بيطلق اي يطلق عليها باعتبار المذكور
لا باعتبار ذاتها وفي ذلك اشارة الى ان الاطلاق مجازي
قوله وبقابله الباطل اي فهو الحكم المخالف للواقع ويطلق
الباطل على ما ذكر من الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب
باعتبار الاشتمال المذكور **قوله** واما الصدق الخ لما بين ان
معنى الحق وموارد استعماله ومقابله وكان الصدق قريبا
له في الاستعمال ومفسرا بما فسر به الحق كان مظنة ان
يتردد السامع هل هما مترادفان وهل بينهما تفاوت في الاستعمال

وان مقابلة ما ذا قد كرا نهما مترادفان وان بينهما تفاوتا
في الاستعمال وان مقابلة الكذب فقال واما الصدق الخ **قوله**
فقد شاع اي عند عموم الناس استعماله في الاقوال خاصة
بخلاف الحق فانه استعمل بمعنى الاديان والمذاهب والعقائد
فيكون الصدق اخص مطلقا من الحق بحسب الاستعمال
الشايع لا بحسب المفهوم لانهما متحدان مفهوما ولاجل كون
الحق اعم من الصدق مطلقا بحسب الاستعمال الشايع اختار
المصنف التعبير بالحق على التعبير بالصدق لتذهب نفس
السامع في وصف اهل الحق كل مذهب ممكن وفي قوله شاع اشارة
الى ان الصدق بحسب الاصل يطلق ايضا على العقائد
والاديان والمذاهب فيكون بحسب الاصل مرادفا للحق وبحسب
الاستعمال الشايع مغايرا له بالخصوص والعموم وعلى هذا
فالمطابق بكسر الموحدة سواخذ في مفهوم الحق او في مفهوم
الصدق اذ المميز المشوع فتامل **قوله** خاصة اي فلا يطلق
الصدق على العقائد والاديان والمذاهب **قوله** وقد يفرق
بينهما اي بين الحق والصدق وحاصل ما ذكره من الفرق
ان المطابقة بين الحكم والواقع نسبة بينهما وهي من باب
المفاعلة فتقتضي ان كلا منهما فاعل ومفعول لان صيغة
المفاعلة وضعت للمشاركة بين اثنين في الفاعلية والمفعولية
فيتحقق لكل منهما صفتان كونه مطابقا بالكسر وكونه مطابقا
بالفتح لكن فاعلية الواقع ملحوظة اولا في مفهوم الحق ومفعولية
الحكم ملحوظة ثانيا فيه وفاعلية الحكم ملحوظة اولا في
مفهوم الصدق ومفعولية الواقع ملحوظة ثانيا فيه وعلى هذا
يكون المطابق المأخوذ في مفهوم الحق بفتح الموحدة وفي مفهوم
الصدق بكسرها فيكونان مختلفين مفهوما فحينئذ يكون بناء

Copyright © King Saud University

هذا الفرق على الاختلاف في المفهوم وهو خلاف ما سبق
من ان بنا الفرق السابق على الاستعمال لا على الاختلاف في
المفهوم لاتحاد مفهومهما عليه ومن ان المطابق الماخوذ في مفهوم
كل من الحق والصدق بكسر الموحدة فتامل قوله من جانب الواقع
اي بان يكون الواقع مفعولا وانما سمي الحكم باعتبار كونه
مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان الذي يلاحظ اولا في حصول
هذا الاعتبار وهو اعتبار كونه مطابقا الخ للحكم واتصاف
الحكم به وهو الواقع لان الحكم انما يصير مطابقا بفتح الموحدة اذا
نسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا بان يقال
طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوي
وهو الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل لفظ الحق عن معناه اللغوي
الذي هو صفة الواقع وسمي به كون الحكم مطابقا بفتح الموحدة
تسمية للشئ باسم وصف ما هو ملحوظ في حصوله اولا ثم سمي
الحكم المذكور به تسمية للشئ باسم وصفه فللحق معان ثلاثة
احدها اللغوي المنقول عنه والثاني كون الحكم مطابقا والثالث
الحكم المذكور قوله من جانب الحكم اي بان يكون الحكم فاعلا
والواقع مفعولا وانما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا بكسر
الموحدة للواقع بالصدق لان الذي يلاحظ اولا في حصول
هذا الاعتبار وهو اعتبار كونه مطابقا الخ للحكم واتصاف
الحكم به هو الحكم لان الحكم انما يصير مطابقا بكسر الموحدة
اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا بان
يقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالصدق بالمعنى
اللغوي وهو الاتيان عن الشئ على ما هو عليه فنقل لفظ
الصدق عن معناه اللغوي الذي هو صفة الحكم وسمي به
كون الحكم مطابقا بكسر الموحدة تسمية للشئ باسم وصف

ما هو

فاعلا والحكم

عطف على حصول

وصف

للواقع

ما هو ملحوظ في حصوله اولا ثم سمي به الحكم المذكور تسمية
للشئ باسم وصفه فان قلت ان الانبا المذكور ليس صفة
للحكم وانما هو صفة المتكلم فكيف يجعل صفة للحكم فالجواب
ان هذا انما يرد لو كان الانبا مصدر المبني للفاعل اي
الاخبار فانه صفة المتكلم اما لو كان مصدر المبني للمفعول
اعني كون الشئ مخبرا عنه ومنبأ عنه على ما هو عليه فلا
شك في كونه صفة الحكم فان قلت لم لم يجعل الامر
بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا بكسر الموحدة بالحق
وكون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق تسمية للشئ باسم
ما هو ملحوظ فيه ثانيا وهو المفعول الذي هو الواقع
في الحق حيث جعل الحكم فاعلا والحكم في الصدق حيث
جعل الواقع فاعلا فالجواب ان تسمية الشئ باسم وصف
الملحوظ فيه اولا ارجح من تسميته باسم وصف الملحوظ
فيه ثانيا لقرب وصف الملحوظ فيه اولا منه وانسياقه
الى الفهم اولا بخلاف وصف الملحوظ فيه ثانيا فتحصل
من كلام الشارح ان المراد بالحق والصدق في المقام الحكم
لكن الحق هو الحكم المطابق بفتح الموحدة للواقع والصدق
هو الحكم المطابق بكسرها للواقع قوله فمعنى صدق الحكم
مطابقته للواقع الخ فيه ان هذا التفريع حيث اضيف
فيه كل من الصدق والحق للحكم واخبر عن كل منهما بالمطابقة
التي هي وصف للحكم يقتضي ان كلا من الصدق والحق
وصف للحكم لا نفس الحكم وهو خلاف ما افاده المفرع
عليه من ان كلا منهما نفس الحكم فالتفريع لا يوافق المفرع
عليه والموافق للمفرع عليه ان يقال فمعنى الصدق الحكم
المطابق بكسر الموحدة للواقع ومعنى الحق الحكم المطابق بفتحها

للواقع

قوله ومعنى حقيته اي حقية الحكم اي كونه حقا
وفيه ان المناسب لقوله فمعنى صدق الحكم ان يقول
ومعنى حقه اذ الحقية غير الحق وقد علمت ان المناسب
للمفرع عليه ان يقول ومعنى الحق الحكم المطابق بفتح
الموحدة للواقع قوله مطابقة الواقع فيه ان الحقية
حيث اضيفت للحكم فهي وصف للحكم والمطابقة
حيث اضيفت للواقع فهي وصف للواقع وحينئذ
لا يصح تفسير الحقية بالمطابقة المذكورة فالاولى
ان يقول كون الحكم بحيث يطابقه الواقع واجيب
بان قوله اياه من تمام التفسير وحاصله ان المطابقة
وحدها وان كانت صفة للواقع لكن الذي حمل على
معنى الحقية وجعل صفة للحكم هو مطابقة الواقع
اياه والحكم يتصف بالمطابقة المذكورة لان معنى مطابقة
الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه
الواقع وبان مطابقة الواقع اياه وان لم تكن صفة
للحكم لكنها مستلزمة لصفته وهي كونه بحيث يطابقه
الواقع ولما كانت مستلزمة لصفته تسومح وجعلت
صفة للحكم اتكالا على ظهور ان الحقية صفة للحكم
والمطابقة المذكورة صفة للواقع فلا بد ان يقصد بحمل
المطابقة على الحقية ما هو صفة الحكم اعني كونه
الحكم بحيث يطابقه الواقع وحينئذ يكون المقصود
من مطابقة الواقع اياه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع
فان قلت على الجواب الاول لو كانت مطابقة الواقع
اياه صفة للحكم لصح ان يشتق له منها وصف فالجواب
انه منع من اشتقاق الوصف من المطابقة المذكورة مانع

ولو

لان كل من قامت به صفة يصح
ان يشتق له منها وصف
فمن قامت به صفة العلم
يصح ان يشتق له منها
وصف فيقال عالم وهكذا
مع انه لا يصح ان يشتق
له منها وصف صح

وهو تركيبها اذ اشتقاق الوصف من الصفة انما
يكون اذا كانت الصفة مفردة كالحقية فانه اشتق
منها وصف وهو حق فقيل حكم حق فتامل قوله حقائق
الاشياء ثابتة اي ماهيات الاشياء موجودة في الخارج
وظاهر كلامهم ان المراد بالماهيات هنا الماهيات
النوعية الكلية كالحيوان الناطق للانسان وعليه
يكون المراد بالاشياء الانواع كالانسان ويكون قوله
ثابتة اي في نفس الامر اي في نفسها او موجودة في الخارج
في ضمن افرادها وقال العلامة عند الحكيم المراد
بالماهيات هنا الماهيات الجزئية وهي ماهيات الافراد
اي كماهية زيد التي هي مجموع حيوانيته وناطقيته
وتشخصه اذ الخلاف في وجود الماهيات الكلية
لا يختص بالسوفسطائية بخلاف الماهيات الجزئية
فان الخلاف في وجودها يختص بالسوفسطائية انتهى
وعليه يكون المراد بالاشياء الافراد التي نشاهدها
ويكون قوله ثابتة اي موجودة في الخارج بنفسها
واعلم ان الماهية عرفت بما به يجاب عن السؤال بما
هو وبما به الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين العموم
والخصوص الوجهي لتحقق المعنى الاول بدون المعنى
الثاني في الجنس بالقياس الى انواعه وتحقق المعنى
الثاني بدون المعنى الاول في الماهيات الجزئية بالنسبة
للافراد الخارجية واجتماعهما في الماهيات النوعية
بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني لا تكون
الا نفس ذلك الشيء فاذا كانت تلك الاشياء موجودة
كانت حقائقها موجودة فتامل قوله حقيقة اي التي هي

اي لانه اذا قيل ما الانسان
والفرس كان الحيوان جوابا
لانه تمام المشترك بين
الانسان والفرس
٩

Copyright © King Saud University

مفرد الحقايق فاذا عرف المفرد عرف جمعه **قوله** ومفرد الحقايق وجمع بين الحقيقة والماهية في مقام
وماهيته عطف مرادف وجمع بين الحقيقة والماهية في مقام
تفسير الحقيقة تنبيها على ان الاشهر اطلاق الحقيقة بمعنى
الماهية وعدم الفرق بينهما وان الفرق بينهما اقل من عدم
الفرق بينهما كما يدل عليه قوله وقد يقال الخ قال العلامة
عصام واظن انه اي لفظ ماهية منسوب الى لفظ ما
لانه يجاب به عن السؤال بما هو فاذا قيل ما الانسان
قيل في جوابه حيوان ناطق واصله مائية قلبت الهمزة
ها كما يقال هياك واياك وله نظائر فانه يقال لما
يجاب به عن السؤال بكيف كيفية نسبة الى لفظ كيف
ولما يجاب به عن السؤال بكم كمية نسبة الى لفظ كم انتهى
وقال السيرامي اصل ماهية ماهو ثم ضم اليها ياء النسبة
فصار ماهوية ثم اعل اعلال مبني فصار ماهية ثم
ضم اليه تا التانيث فحصل ماهية انتهى **قوله** ما به الشئ
هو هو ما خبر حقيقة الواقع مبتدا والباء في قوله به سببية
وضميره عائد على ما الواقعة على امر وقوله الشئ مبتدا
وهو الاول اما ضمير فصل لا محل له من الاعراب فلا مرجع
له والى به لافادة ان ما به الشئ ليس الا ذلك الشئ
وهو الثاني خبر المبتدا فله مرجع وهو الشئ واما ضمير
منفصل مبتدا ثان عائد على الشئ وهو الثاني والجملة
على ما او عائد على الشئ ايضا خبر المبتدا الثاني والجملة
خبر المبتدا الاول وهو الشئ وجملة المبتدا وخبره صفة
لما فعلى ان هو الاول ضمير فصل يكون المعنى حقيقة
الشئ ما اي امر كالحيوانية والناطقية بسببه يكون
الشئ كالانسان هو ذلك الشئ اي لا يكون الانسان

بسبب

بسبب ذلك الامر اي بسبب اثباته له الا انسانا غير
انسان اي لا يثبت للانسان بسبب اثبات الحيوانية
والناطقية له الا نفسه لا غيره بخلاف الجزء كالناطق
والعارض كالضاحك فان كلا منهما اذا اثبت للشئ
يكون الشئ غير نفسه فاذا اثبت للانسان الحيوانية
والناطقية فلا يكون الانسان بهما الا انسانا واذا
اثبت للانسان الناطقية فلا يكون الانسان بها الا
ناطقا لا انسانا لان الناطق غير الانسان اذ الناطق
جزء الانسان والجزء غير الكل واذا اثبت للانسان
الضاحكية فلا يكون الانسان بها الا ضاحكا لا انسانا
لان الضاحك غير الانسان اذ الضاحك عارض للانسان
والعارض غير المعروض ولا يرد على هذا التعريف انه
على هذا الاحتمال يصدق بالعلة الفاعلية التي هي امر
بها ايجاد الشئ كالنجار بالنسبة للسرير والمولى بالنسبة
للماهية الموجودة في الخارج لانها ليست امرا بسببها
الشئ لا يكون الا نفسه بل هي امر بسببها يكون الشئ
موجودا بعد ان كان معدوما او يكون متصفا بالوجود
والظهور في الخارج بعد ان كان كامنا ومستترا بناء على
الخلاف في كون الماهيات مجعولة او غير مجعولة فهي تؤثر
في ذات الشئ او في وجوده وبروزه في الخارج لا في كون
الشئ لا يكون الا نفسه بخلاف الحقيقة فانها تؤثر في
كون الشئ لا يكون الا نفسه وعلى ان هو الاول
ضمير منفصل عائد على الشئ وهو الثاني عائد على
ما يكون المعنى حقيقة الشئ امر كالحيوانية والناطقية
بسببه يكون الشئ كالانسان ذلك الامر اي الحيوانية

والناطقية

Copyright © King Saud University

بمعنى ان الشئ لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك
الامر فالانسان لا يحتاج في ثبوت الحيوانية والناطقية
له الى غير الحيوانية والناطقية ولا يصدق التعريف
على هذا الاحتمال بالعلة الفاعلية لانها ليست امرا يبيها
يكون الشئ ذلك الامر والملزم ان يكون المفعول بسبب
الفاعل اي فعله فيه هو ذلك الفاعل وهذا اللازم
باطل لعدم التعريف بحسب ظاهره يصدق بالعرضي لان
الضاحك مثلا بالنسبة للانسان يصدق عليه انه امر
بسببه يكون الانسان ضاحكا وانما قلنا بحسب ظاهره
لانه بحسب باطنه وهو ان المراد منه ان لا يحتاج الشئ في
كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرضي ليس كذلك
لان الماهية في اتصافها به سواء كان لازما او مفارقا تحتاج
الى امر اخر غير ذلك العرضي يكون علة لثبوته لها سواء
كان ذلك الامر الاخر نفس تلك الماهية او غيرها مثل
الانسان في كونه ضاحكا فانه يحتاج الى ما هو منشأ كونه
ضاحكا وهو التعجب لكن بقي الجزء كالناطق فان التعريف
يصدق به ظاهرا وباطنا لانه امر بسببه يكون الانسان
ناطقا ولا يحتاج الانسان في كونه ناطقا الى امر اخر غير
الناطق لان ثبوت الناطق للانسان غير معلل بشئ اي
لا بالغير ولا بالماهية اما عدم تعليله بالغير فظاهر واما
عدم تعليله بالماهية فلتقدمه عليها ولكن صدق التعريف
بالجزء لا يضر لان المقصود تعريف الماهية بحيث تمتاز
عن الغير كما يدل عليه قول التم بخلاف الضاحك مقتصرا
عليه وهذا المقصود حاصل مع شمول التعريف للجزء وعلى
ان كلا من هذا الاول وهو الثاني ضمير منفصل عائد على

الشئ

الشئ يكون المعنى حقيقة الشئ امر بسببه يكون
الشئ انسانا ذلك الشئ فالحيوانية والناطقية امر
بسببه يكون الانسان انسانا والتعريف على هذا
الاحتمال لا يصدق بالجزء ولا بالعرضي لان الانسان
بسببهما لا يكون انسانا وانما يكون بالنسبة للجزء كالناطق
ناطقا وبالنسبة للعرضي كالضاحك ضاحكا نعم يصدق
على العلة الفاعلية لان الانسان مثلا انما يكون انسانا
مميزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وايجاده اياه
ضرورة ان المعدوم لا يكون انسانا بل لا يكون مميزا
عن غيره لانه لا تمايز في المعدومات فيلزم ان تكون
العلة الفاعلية ماهية لمعلولها وهو باطل واجيب
عنه بان الفاعل كما سبق ما بسببه يكون الشئ موجودا
في الخارج بعد ان كان معدوما فيه او يكون الشئ متصفا
بالوجود والظهور في الخارج بعد ان كان كامنا ومستترا
وليس الفاعل ما بسببه يكون الشئ ذلك الشئ اي
ليس اثر الفاعل كون الماهية ماهية لان كون الماهية
ماهية ليس بجعل جاعل اتفاقا ضرورة انه لا تفاير
بين الشئ ونفسه حتى يتصور بينهما جعل واما عدم
التمايز في المعدومات فانما هو في الخارج لا في انفسها
فان الماهيات ممتازة بعضها عن بعض في انفسها وحيث
كان الفاعل ما بسببه يكون الشئ موجودا اما بسببه
يكون الشئ ذلك الشئ لا يصدق التعريف بالعلة
الفاعلية حتى يلزم ان تكون العلة الفاعلية ماهية
لمعلولها فان قلت الشئ بمعنى الموجود فيصير
محصل التعريف ما به الموجود موجود وهذا يصدق

Copyright © King Saud University

على العلة الفاعلية فيرد الاشكال **فالجواب** انا لا نسلم
ان الشئ هنا بمعنى الموجود بل بمعنى مطلق الامر الشامل
للمعدوم ولو سلم ان الشئ هنا بمعنى الموجود باعتبار ان
الاصل في التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز
وان كان المجاز مشهورا بحسب الاستعمال فغرق بين ما به
الموجود موجود فانه الفاعل وما به الموجود ذلك الموجود
فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذي بسببه
الشئ الموجود متصف بالوجود وما ذاك الا الفاعل
ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشئ الموجود هو
ذلك الشئ الموجود الممتاز عن جميع ما عداه وما ذاك
الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز
هو هذا الموجود الممتاز بل تاثيره اما في نفس الموجود
او في وجوده وظهوره في الخارج كما سبق **فان قيل**
لا مغايرة بين الشئ وماهيته حتى يتصور بينهما
سببية فما وجه الاتيان بالسببية **فالجواب** ان الاتيان
بها من ضيق العبارة والمقصود انه لا يحتاج الشئ في
كونه ذلك الشئ الى غير الماهية وهذا كما قالوا الجوهر
ما يقوم بنفسه اذ لا تغاير بين الشئ ونفسه حتى يتصور
القيام بينهما وبالفرق المذكور ظهر ان الضمير بين للشئ
وانه لا يستغني باحدهما عن الاخر والذي افاده شيخنا
رحمه الله تعالى في تقرير ان الضمير الاول معناه بصير
والضمير الثاني معناه المميز عن جميع ما عداه بالكنه اي
الحقيقة فيكون المعنى حقيقة الشئ امر بسببه الشئ
بصير متميزا عن جميع ما عداه بالكنه فخرج الجزء والعارض
فان التميز الحاصل بهما ليس تميزا بالكنه بل بجزء الحقيقة

في

في الاول وبعارضها في الثاني وخرج ايضا العلة الفاعلية
لانها ليست امرا بسببها الشئ بصير متميزا عن جميع ما عداه
بالكنه بل هي كما سبق امر بسببها يكون الشئ موجودا
بعد ان كان معدوما او متصفا بالوجود والظهور في
الخارج بعد ان كان كامنا ومستترا فتامل **قوله** كالحيوان
الناطق للانسان اي مثل الحيوان الناطق بالنسبة
للانسان الذي هو نوع من انواع الحيوان فانهما جميع
مقوماته وذاتياته اي وكالحيوان الناطق المصاحبين
للشخص بالنسبة للافراد الخارجية فان الحيوانية
والناطقية والشخص جميع مقوماتها وذاتياتها
وبهذا يظهر لك ان تعريف الحقيقة المذكور تعريف لمطلق
الحقيقة الصادق بالماهية الكلية والماهية الجزئية
وان المثال المذكور مثال للماهية الكلية **قوله** بخلاف
اي وما ذكر من مثل الحيوان الناطق ملتبس بخلاف اي
بمخالفة مثل الضاحك والكاتب بالنسبة للانسان مما
كان خارجا عن حقيقته المقومة له **فان قلت**
المقصود من تعريف الحقيقة تميزها عن جميع ما سواها
فينبغي للشم ان يخرج اجزاء الحقيقة عن تعريفها كما اخرج
عوارضها عن تعريفها **فالجواب** ان مقصود الشم من قوله بخلاف
الخ بيان مغايرة الحقيقة لعوارضها اللازمة والمفارقة
دون بيان مغايرة الحقيقة لاجزائها لان مغايرة
الحقيقة لاجزائها قد ظهرت من تعريف الحقيقة اذ المراد
بقوله ما به البينة التامة ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية
ان ماهية الشئ مغايرة بجميع عوارضه اللازمة والمفارقة
ولم يذكر فيها مغايرة الماهية لاجزائها **قوله** مما يمكن تصور

Copyright © King Saud University

بيان لمثل وقيل ان اريد بالامكان الامكان الخاص وهو
سلب الضرورة اي الوجوب عن الطرفين الطرف الموافق
وهو المصرح به كوجود تصور الانسان بدون العرض في
عبارة الشم والطرف المخالف وهو الذي لم يصرح به كعدم
تصور الانسان بدون العرض في عبارة الشم اقتضى جواز
تصور الانسان بكنهه بالعرض لان عدم تصور الانسان
بدون العرض هو تصور الانسان بالعرض واذا انتفى
الوجوب عن كل من الطرفين كان كل من الطرفين جائزا فيقتضي
ان تصور الانسان بكنهه بالعرض الذي هو الطرف المخالف
جائز مع ان تصور الانسان بكنهه بالعرض محال لان العارض
لا يفيد معرفة كنه المعروض اي حقيقته والم يكن عارضا
مع ان العرض انه عارض **واجيب** بانا لا نسلم انه يقتضي
جواز تصور الانسان بكنهه بالعرض بان يكون العرض سببا
في حصوله الذي هو محال لان الباء في قوله بدونه الكائن
في الطرف الموافق بالملابسة لا بالسببية حتى يقتضي ذكر
وحيث كانت الباء بدونه بالملابسة فلتكن كذلك في
بالعرض الكائن في الطرف المخالف الذي حكم بجوازه فالذي
يقتضيه حينئذ انما هو جواز تصور الانسان بكنهه
مع العرض وهو مسلم اذ يجوز ان يتصور الشيء بالكنه بحيث
يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم البينة ولو سلم
ان الباء فيما سبق سببية فيقال لا يقتضي جواز تصور
الانسان بكنهه بالعرض لان الامكان يجعل منصبا على
المقيد وهو تصور الانسان بدون قيده وهو بدونه
لا على المقيد بقيده حتى يقتضي جواز تصور الانسان
بالعرض اي فيجعل الامكان كيفية لنسبة الوجود الى ذات

التصور

التصور المقيد بقيد هو بدونه حتى يكون المعنى تصور
الانسان بكنهه المقيد بكونه حاصلا بدون العرض ممكن
يعني ليس وجود التصور المذكور وعدمه ضروريا بمعنى انه
قد يحصل وقد لا يحصل بان يفقد التصور من اصله ولا
استحالة في هذا ولا يجعل الامكان كيفية لنسبة التصور
الى قيده وهو بدونه حتى يكون المعنى تصور الانسان
بكنهه بدون العرض ممكن يعني ليس تصور الانسان بكنهه
بدون العرض وهو الطرف الموافق وتصوره بكنهه
بالعرض وهو الطرف المخالف ضروريا فيقتضي حينئذ
ان تصوره بكنهه بالعرض جائز مع انه محال ولو سلم ان
الامكان منصب على المقيد بقيده حتى يكون الامكان
كيفية لنسبة التصور الى قيده المقتضى ذلك جواز تصور
الانسان بكنهه بالعرض فيقال لا نسلم استحالة تصوره
الانسان بكنهه بالعرض بجواز ان يكون للعرض نسبة خاصة
بماهية المعروض بحيث يلزم من العلم به العلم بكنه المعروض
فيحصل تصور الماهية بتصور العرض لشدة المناسبة
بينهما وان لم تطرد في جميع العوارض كيف لا يحصل وقد
قالوا انه يجوز ان يكون للمباين نسبة خاصة يلزم من
العلم به العلم بمباين اخر وان اريد بالامكان الامكان
العام وهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف كان تعريف
العرض الماخوذ من كلامه بما يمكن تصور الشيء كالانسان
بدونه شاملا للذاتي كالناطق فلا يكون مانعا وبيان
شموله له ان التصور فيه لم يقيده بالوجود ولا بالعدم
فيكون صادقا بكل منهما من حيث صدقه بالوجود يكون تعريفا
للعرض ويكون محصل تعريفه انه ما يمكن وجود تصور الشيء

Copyright © King Saud University

كالانسان بدونه فالطرف الموافق فيه وجود التصور
بالدون والطرف المخالف فيه عدم التصور بالدون الذي هو
التصور به وقد سلب عن الطرف المخالف الوجوب فيصدق
بالجواز والامتناع والمراد الامتناع بدليل استحالة الواقعية
اي استحالة تصور الشئ بكنهه بالعرض فيكون الطرف الموافق
واجبا ومن حيث صدقه بالعدم يكون تعريفا للذاتي ويكون محصل
تعريفه انه ما يمكن عدم تصور الشئ كالانسان بدونه فالطرف
الموافق فيه عدم التصور بالدون الذي هو التصور به والطرف
المخالف فيه وجود التصور بالدون وقد سلب عن الطرف
المخالف الوجوب فيصدق بالجواز والامتناع والمراد الامتناع
بدليل استحالة تصور الشئ بكنهه بدون ذاتياته فيكون
الطرف الموافق واجبا والحاصل ان كلام الشم يؤخذ منه
تعريف العرض بما يمكن تصور الشئ بدونه وهو حيث لم يقيد
التصور فيه بالوجود ولا بالعدم شامل لكل من العرض
والذاتي فيكون تعريف العرض بذلك غير مانع واجيب
بتقييد التصور فيه بالوجود فلا يتناول تعريف العرض
الذاتي لان وجود التصور بالدون الذي هو الطرف
الموافق في هذا التعريف لا يعقل وجوبه في الذاتي كما لا يعقل
فيه امتناع عدم التصور بالدون الذي هو التصور به وهو
الطرف المخالف في هذا التعريف فتامل **قوله** تصور
الانسان بدونه اي بدون ما اي بدون تصوره والمراد
بتصور الانسان تصوره بالكنه اي الحقيقة او تصوره مطلقا
ولا بالوجه والا لورد عليه انه صادق بالذاتي لانه ايضا
يمكن تصور الشئ بالوجه بدون تصوره فيلزم ان يكون
الذاتي من العرض وهو باطل وحيث كان المراد تصور الانسان

بالكنه لا يرد عليه ذلك لان تصور الشئ بالكنه بدون
تصور ذاتياته محال ويستفاد من كلام الشم حيث علل
مخالفة كالحيوان الناطق لمثل الضاحك والكاتب المبين
ذلك المثل بما يمكن تصور الانسان بدونه بقوله فانه من العوارض
ان العرض ما يمكن تصور الشئ بدونه وان الذاتي بخلافه
اعني ما لا يمكن تصور الشئ بدونه ويرد على التعريفين
اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهي التي يلزم من تصور الملزوم
تصورها فانه لا يمكن تصور الملزومات بدون تصورها كالبصر
اللازم للعمى فانه لا يمكن تصور العمى بدون تصور البصر فتخرج
من تعريف العرض وتدخل في تعريف الذاتي فيكون تعريف العرض
غير جامع لعدم شموله للوازم البينة مع انها من الاعراض وتعريف
الذاتي غير مانع لشموله لها واجيب بانا لا نسلم استفادة
الامرين المذكورين من كلامه بل المستفاد منه الاول منهما فقط
لان المقصود من قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه بيان
حكم العرض فقط لاجل مغايرته للماهية لا افادة تعريف العرض
والذاتي واذا كان المقصود بيان حكم العرض لاجل مغايرته
للماهية فبيانه لا يستلزم ان يكون حكم الذاتي بخلافه لجواز
اشتراك الذاتي مع العرض في ذلك الحكم ولو سلمت استفادة
الامرين المذكورين من كلامه فلا نسلم ان استفادتهما بطريق
التعريف اي بحيث يكون المستفاد بالنسبة للذاتي صالحا لان
يكون معرفا للذاتي مساويا له لم يجز ان يكون المستفاد
حكما شاملا له ولغيره كاللازم البين بالمعنى الاخص كما ان
قوله ما يمكن تصوره بدونه ليس معرفا مساويا للعرض لان العرض
اعم منه لشموله له ولما لا يمكن تصور الشئ بدونه كاللازم
البين بالمعنى الاخص ويدل على انه اعم منه من التبعيضية

Copyright © King Saud University

في قوله فانه من العوارض ولو سلم ان استفادتهما بطريق
التعريف فيقال ان معنى عدم امكان تصور الشيء بدون
الذاتي انه لا يمكن تصور ذلك الشيء بالكنه بدونه
بوجه من الوجوه اي سواء كان تصور ذلك الشيء بطريق
الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا او بالذات او لا يكون
بطريق الاخطار بان كان بطريق الخطور بان يكون
ملحوظا تبعا اذ ليس تصور ذلك الشيء لا تصور ذاتياته
فلا يمكن تصور بدون تصور ذاتياته اصلا وتصور
الملزوم المستلزم لتصور اللازم ليس لا تصور
الملزوم بطريق الاخطار بان يكون الملزوم ملحوظا قصدا
وبالذات كما اذا تصورت الاربعة بطريق القصد فيلزمه
تصور الزوجية ولا يمكن تصور الاربعة حينئذ بدون
الزوجية واذا كان تصور الملزوم لا يستلزم تصور اللازم
الا اذا كان تصور الملزوم بطريق الاخطار فيمكن تصور
الملزوم بدون تصور ذلك اللازم في بعض الاحوال
وهو ما اذا لم يكن تصور الملزوم بطريق الاخطار والقصد
بان كان بطريق الخطور كما اذا تصورت الثلاثة عشر
فان في ضمنها الاربعة فتصور الاربعة الكائنة في الثلاثة
عشر ليس بطريق القصد فلا يلزمه تصور الزوجية
والا لزم ان يكون الذهن منتقلا من ملزوم واحد الى
لازمه والى لازم لازمه بالقاما بلغ حتى تحصل اللوازم
باسرها في الذهن وهو محال وحينئذ يصدق تعريف
العرض عليها ولا يصدق تعريف الذاتي عليها ورد هذا
بان انفكاك تصور اللازم عن تصور الملزوم يهدم قاعدة
اللزوم البين بالمعنى الاخص على ان من اللوازم ما لا

يحصل

يحصل تصور ملزومه الا مع تصور كل احد المتضايفين
بالنسبة للآخر كالبنوة بالنسبة للابوة ومنها ما لا يتصور
ملزومه الا بتقدم تصوره كالملكات بالنسبة الى اعدامها
كالبصر بالنسبة الى عدمه والاحسن في بيان معنى
كلام الشيخ ما قاله العلامة الكستلي وهو ان قوله
بخلاف مثل الضاحك والكاتب الخ معناه ان كل عارض
سواء كان غير لازم او لازما بينا او غيره يمكن ان
يتصور تقررا لوجود لمقرر وضده خارجا وذهنا من غير
ان يتقرر له وجود وان كان هذا المتصور محالا في نفسه
بخلاف نفس الماهية والذاتيات فانه لا يمكن ان يتصور
تقررا لوجود لشيء خارجا او ذهنا من غير ان يتقرر وجود
ماهيته او ذاتياته هناك لان التصور والمتصور
محالان هاهنا يظهر ذلك بالتامل الصادق وعلى هذا
يكون قول الشيخ تصور الانسان بدونه معناه تصور
تقرر وجوده خارجا وذهنا بدون تقرر وجود ما
فتامل **قوله** فانه من العوارض اي لا من الذاتيات
اي فان مثل الضاحك والكاتب من الامور العارضة
للحقيقة الانسانية الخارجة عنها فلا تدخل لها فيها
فالضمير عائد على مثل وحينئذ يحتاج الى تخصيص
ما في قوله ما يمكن بالمحمول ليصح قوله من العوارض اي
بان يقال من محمول يمكن الخ **قوله** وقد يقال اي في
تحرير الفرق بين الحقيقة والهوية والماهية وهذا
مقابل للاشهر الذي نبه عليه الشيخ فيما سبق بعطفه
الماهية على الحقيقة وهو ان الحقيقة والماهية
مترادفان وعلى هذا تكون قد للتقليل **قوله** ان ما به

Copyright © King Saud University

الشئ هو هو اي المعرف به حقيقة الشئ فيما سبق **قوله** باعتبار تحققه اي في الخارج بنفسه ان كان المراد الماهية الجزئية وفي ضمن الاشخاص ان كان المراد الماهية الكلية اذ لا وجود للحقيقة الكلية في الخارج بالاستقلال وانما وجودها في الخارج في ضمن الاشخاص وظاهر عبارة الشم ان التحقق شرط في التسمية بالحقيقة خارج عن المسمى فما به الشئ هو هو لا يسمى بالحقيقة الا بشرط تحققه وهو مسلم قال ابن الدرس الظاهر ان هذا التحقق هو معنى كون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج والتحقيق انه لا وجود للكلي منطقيا كان او عقليا او طبيعيا الا في الذهن وان المقومات الموجودة في الخارج في ضمن الاشخاص امثال اي للكلي متشابهة اذ لا يعقل كون الحيوان المتقوم بالشخص كليا للقطع بامتناع قبول المتقوم بشخصه للشركة وانما العقل يوجد تلك الامثال بواسطة تشابهها التام وهي في نفس الامر كثيرة انتهى وهذا منه مبني على ان المراد بالماهية الماهية الكلية فتامل **قوله** حقيقة خبر ان اي يقال له باعتبار المذكور حقيقة فحينئذ تعرف الحقيقة بما به الشئ هو هو من حيث تحققه وعلى هذا الاصطلاح لا يقال حقيقة العنقا بل الذي يقال ماهية العنقا بخلاف الاصطلاح السابق فانه يقال عليه حقيقة العنقا كما يقال ماهية العنقا **قوله** وباعتبار تشخصه هوية اي وان ما به الشئ هو هو باعتبار تشخصه اي تعينه وتميزه عما عداه هوية وقضيته ان التشخص شرط في التسمية خارج عن المسمى مع ان الهوية انما تطلق على التشخص وعلى الوجود الخارجي وعلى

قوله منطقيا هو ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه وقوله او طبيعيا هو معروض الكلي المنطقي كالحيوان وقوله او عقليا هو مجموع الكلي الطبيعي والكلي المنطقي مثلا الحيوان كلي فالحيوان كلي طبيعي ومدلول كلي كلي منطق ومجموع الحيوان كلي كلي عقلي ٩

مجموع

مجموع الماهية والتشخص فلم يكن كلامه جاريا على اطلاق من الاطلاقات المذكورة ويجاب عنه بجعل الباء بمعنى مع وجعل الاعتبار بمعنى المعتبر وجعل الاضافة للبيان فيكون مفاده ان الهوية مقال لما به الشئ هو هو مع معتبر هو التشخص اي لمجموع ما به الشئ هو هو والتشخص فيكون جاريا على اطلاق الهوية على مجموع الماهية والتشخص وعلى هذا تكون الهوية مباينة للحقيقة وعلى ظاهر عبارة الشم تكون الهوية والحقيقة متحدتين ذاتا مختلفتين اعتبارا **قوله** ومع قطع النظر عن ذلك ماهية اي وان ما به الشئ هو هو مع قطع النظر عن التحقق والتشخص ماهية فالماهية على هذا اعم من كل من الحقيقة والهوية عموما مطلقا فتنفرد الماهية في العنقا **قوله** والشئ اي الذي هو مفرد الاشياء وقوله عندنا اي اهل السنة والجماعة وقوله الموجود اي خارجا لتصريحهم بنفي الوجود الذهني وقيل الموجود مطلقا اي خارجا او ذهنا وهو التحقيق اذ الكليات والمفاهيم ونحوها مما لا وجود له في الخارج لا بد من ثبوتها لاثبات احكامها لها باتفاق واثبات حكم لما لا ثبوت له محال فتعين ثبوتها في الذهن وهو المراد من الوجود الذهني والمراد بكون الشئ بمعنى الموجود ان ما صدقها متحد وان لم يتحد مفهوما فيكون الشئ مساويا للموجود لا مرادفا له الا ترى ان الممكنات تحتاج في وجودها الى غيرها ولا تحتاج في شيئيتها اليه فان كل شئ شئ في حد ذاته وان لم يتصور غيره اصلا وان الماهيات توصف

بدليل ٥

هو المراد الموجود خارجا او ذهنا وقوله وان لم يتحد مفهوما اي مفهوم الموجود الام المتحقق خارجا ومفهوم الشئ الاعم المتميز بنفسه عن غيره ٥

Copyright © King Saud University

بالوجوب والامكان نظرا الى وجود ذاتها اي فان
كان وجودها ناشئا عن الغير كانت ممكنة وان لم يكن
ناشئا عن الغير كانت واجبة ولا توصف بهما نظرا
لشيئيتها وان حمل الموجود في قولك هذا موجود
يغيد وحمل الشيء في قولك هذا شيء لا يغيد واشار
بقوله عندنا الى خلاف المعتزلة حيث قالوا ان المعدوم
الممكن شيء وليس الخلاف هنا في اطلاق الشيء على المعدوم
الممكن وعدم اطلاقه عليه اذ اهل السنة لا ينكرون
اطلاق الشيء مجازا على ما يعم الموجود والمعدوم وعلى
المعدوم ولذا يقال باتفاق اهل السنة والمعتزلة
في اجتماع النقيضين مثلا هذا شيء ممتنع وانما النزاع
في ان المعدوم الممكن هل هو شيء اي ثابت مقرر في
الخارج حال كونه منفكا عن الوجود العيني ام لا فقال
بالنفي الاشاعرة والماتريدية والحكماء وقال بالاثبات
جمهور المعتزلة وفي ان اطلاق الشيء على المعدوم الممكن
هل هو حقيقة كما ان اطلاقه على الموجود حقيقة اتفاقا
او مجاز فعند اهل السنة مجاز وعند المعتزلة حقيقة
فتحصل ان النزاع في ان اطلاق الشيء على المعدوم الممكن
حقيقة او مجاز وهو بحث لغوي وفي شيئية المعدوم
الممكن على الوجه المتقدم بيانه وهو بحث كلامي
قوله والثبوت اي المفهوم من ثابتة قوله الفاظ
مترادفة اي فنكون معناها واحدا وما صدقها كذلك
والمرادف المذكور مذهب الاشاعرة اذ المعتزلة
يقولون ان الثبوت اعم من الوجود اذ الممكن المعدوم عندهم
ثابت في الخارج كما سبق فيه ولا معدوم فيه فاذا تعلق

به

به الوجود ابرزه واظهره بحيث يمكن رؤيته ومن
هذا يعلم ان قوله قال اهل الحق اريد به اهل السنة
والجماعة اجمع مخالفي السوفسطائية على ما جوزه
البعض والا فلا يفيد قوله حقايق الاشياء ثابتة كون
الاشياء متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد
والمقصود بالتنبيه فتامل قوله معناها اي وهو الكون
في الاعيان بديهي التصور اي يحصل باول توجه الفكر
فهو مستغن في حصوله عن الاكتساب بحد او رسم وان كان
بعضها اظهر في الدلالة على المعنى من بعض فلا تحتاج الى التعريف
فان قلت لو كان معناها بديهي التصور لما عرف الوجود
بالكون ولما اختلف في معنى الوجود فقال الاشعري انه عين
الذات وقال الرازي انه امر اعتباري وقال امام الحرمين
والقاضي انه حال وقالت الكرامية انه صفة معنى فالجواب
عن الاول بانه تعريف لفظي وعن الثاني بان المراد ببداهة
تصوره بداهة تميزه عن مقابله وهو العدم فلا ينافي
ان معناه خفي فلذا اختلف فيه قوله فالحكم اتى بالفاء اشارة
الى ان هذا السؤال ناشئ عن مجموع الامور الثلاثة
السابقة وهي تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو وكون
الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود اي اذا
كان كل من الحقيقة والشيء والثبوت ما ذكر فالحكم بثبوت
حقايق الاشياء يكون لغوا اي خاليا عن الافادة لانه يصير
معنى كلام المؤلف حينئذ الامور التي بها الموجودات تلك
الموجودات موجودة ولا خفاء في لغوية هذا الحكم لان عقد
الموضوع اي اتصاف ذات الموضوع اي افراده بوصفه العنواني
مستلزم لعقد المحمول اي للاتصاف بوصف المحمول استلزاما

Copyright © King Saud University

جليا ان حقايق الاشيا ليست الا نفس تلك الاشيا فوجود
الاشيا وجود حقايقها فيكون الحكم لغوا وكانه قال الامور
الثابتة ثابتة والمراد بالاشيا الجزئيات الموجودة في الخارج
وبماهياتها الماهيات الجزئية او الماهيات الكلية المفسرة
بما به يجاب عن السؤال بما هو لان الخلاف في وجودها ليس
خاصا بالشوفسطائية كما تقدم فالمعنى المراد حينئذ ان
الاشيا التي نشاهدها ونسميها بالاسما المخصوصة لها حقايق
هي بها هي فتلك الحقايق التي هي نفس الاشيا المخصوصة
موجودة ليست تابعة لاعتقادنا واوهامنا وحيث كانت
اللغوية منشأها مجموع الامور الثلاثة لو انتفى واحد منها
لانتفت اللغوية وكان الحكم بثبوت حقايق الاشيا مفيدا بان
فسرت الحقيقة بالعارض حتى يكون المعنى عوارض الموجود ان
موجودة او فسرت الاشيا بالمعلومات حتى يكون المعنى الامور
التي بها المعلومات هي هي موجودة او فسر الثبوت بمعنى
سوى الوجود كالتصور حتى يكون المعنى الامور التي بها
الموجودات هي هي متصور قوله بثبوت حقايق الاشيا اي
الماخوذ من جعل حقايق الاشيا موضوعا وثابتة محمولا قوله
يكون لغوا اي غير مفيد لان عقد الوضع فيه مستلزم لعقد
الحمل استلزاما جليا اذ الثبوت لازم للشيئية استلزاما
جليا فلا يفيد الحمل فائدة غير معلومة من عقد الوضع فيكون
لغو العقد شرط افادة الحمل وهو عدم استلزام عقد الوضع
لعقد الحمل استلزاما جليا بان لا يكون مستلزما له او يكون
مستلزما له استلزاما غير جلي قوله بمنزلة قولنا الامور الثابتة
ثابتة اي لان مفهوم الموضوع هو بعينه مفهوم المحمول
في كل من التركيبين قوله قلنا اي في الجواب عن هذا السؤال

وحاصل

وحاصل الجواب انه لا لغو لان اللغوية انما تكون اذا حمل الوجود
في كل من الموضوع والمحمول على الوجود الخارجي ونحن نحمل الوجود
في الموضوع على الوجود الذهني بحسب الاعتقاد والوجود في
المحمول على الوجود الخارجي فيتغاير الموضوع والمحمول فلا
يكون الحكم بثبوت حقايق الاشيا لغوا بل يكون مفيدا قوله
المراد اي من قوله حقايق الاشيا ثابتة قوله ان ما نعتقده اي
من الحقايق الموجودة في اذهاننا بحسب اعتقادنا قوله
حقايق الاشيا اما مفعول ثان لنعتقد او بدل من ضمير نعتقده
البارز وعليه فالمفعول الثاني محذوف اي الذي نعتقده حقايق
الاشيا موجودا قوله ونسميه بالاسما ادخل له في الجواب
وانما هو زيادة فايدة قوله من الانسان الخ بيان للاسما
قوله في نفس الامر اي في الخارج وهذا عند الشيخ وقيل ان
الوجود في نفس الامر اعم من الوجود في الخارج عموما مطلقا
وعليه فاختلف في نفس الامر فقيل هو علم الله وقيل هو
اللوح المحفوظ وقيل هو الامر نفسه بقطع النظر عن اعتبار
المعتبر وفرض الفارض واما الوجود في الذهن فهو اعم من كل
من الوجود في الخارج والوجود في نفس الامر عموما مطلقا
فتجتمع الثلاثة في ذات زيد فانها موجودة في خارج الاعيان
وفي نفس الامر وفي الذهن وينفرد الوجود الذهني في كرسي
زيد المخيل المتصور في ذهن فارضه فانه موجود في الذهن
دون الخارج ونفس الامر وينفرد الوجود في نفس الامر عن
الوجود في الخارج في حدوث العالم مثلا فانه موجود في نفس
الامر دون الخارج لانه امر اعتباري لا تحقق له في الخارج بحيث
يرى ويشاهد بحاسة البصر قوله كما يقال واجب الوجود الخ
اي ما نعتقده ونسميه بواجب الوجود موجود في نفس الامر

Copyright © King Saud University

لان ما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود فيه **قوله** وهذا كلام مفيد اي قوله حقايق الاشيا ثابتة بعد ان يراد منه ما ذكره بقوله ان ما نعتقده الخ كلام مفيد لوجود شرط الافادة بالارادة المذكورة اذ بها يكون موضوعه ما خوذا بحسب الاعتقاد ومحموله ما خوذا بحسب نفس الامر واخذ الموضوع بحسب الاعتقاد والمحمول بحسب نفس الامر مطابق للغة والعرف ولما اصطلح عليه اهل الميزان وكان الاولى ان يأتي بفاء التفريع بان يقول فهذا الكلام مفيد ويكون مفرعا على كون المراد منه ما ذكر **قوله** ربما يحتاج الى البيان اي بيان معناه المذكور المستلزم لكون موضوعه ما خوذا بحسب الاعتقاد ومحموله ما خوذا بحسب نفس الامر اي ان الاحتياج الى بيان معناه قليل لانه انما يكون للاذهان القاصرة التي لم تقف على ما قاله اهل اللغة واصطلح عليه اهل العرف واهل الميزان من ان اتصاف ذات الموضوع بوصف المؤضوع بالفعل بحسب الفرض اي فرض العقل وهو في الحقيقة الاعتقاد واتصافه بوصف المحمول بحسب نفس الامر ولا يكون للاذهان التي وقفت على ما ذكر وهم اكثر ممن لم تقف عليه ممن سمع منهم هذا الكلام فهم معناه ولم يحتاج الى بيانه والحاصل ان رب للتقليل فيكون الاحتياج الى بيان معناه قليلا بالنسبة الى عدم الاحتياج اليه وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين وهم اصحاب الاذهان القاصرة التي لم تقف على ما قاله اهل اللغة والعرف والميزان **قوله**

ليس

ليس مثل قولك الثابت ثابت راجع لقوله كلام مفيد اي فقول المصنف حقايق الاشيا ثابتة كلام مفيد لان الموضوع فيه اخذ بحسب الاعتقاد والمحمول اخذ بحسب نفس الامر بخلاف قولك الثابت ثابت المساوي له قول السائل الامور الثابتة ثابتة اذ لا فرق بين الامور الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت فانه غير مفيد لاتحاد الموضوع والمحمول فيه لان كلا من موضوعه ومحموله اخذ بحسب نفس الامر **فان قلت** ان قول القائل الثابت ثابت ان اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد ومحموله بحسب نفس الامر كان مفيدا وكان مثل قوله حقايق الاشيا ثابتة **فالجواب** نعم الا ان المتبادر من قوله حقايق الاشيا ثابتة اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد ومحموله بحسب نفس الامر بخلاف قوله الثابت ثابت فان المتبادر منه اخذ كل من موضوعه ومحموله بحسب نفس الامر وهو الذي اعتبره السائل فيكون قوله حقايق الاشيا ثابتة ليس مثل قوله الثابت ثابت وانما قلنا المتبادر من قوله حقايق الاشيا ثابتة اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد ومحموله بحسب نفس الامر والمتبادر من قول القائل الثابت ثابت ومثله قول السائل الامور الثابتة ثابتة المساوي له اخذ كل من موضوعه ومحموله بحسب نفس الامر لانهم لما نظروا الى العالم شاهدوا امورا مستقرة بحسب الظاهر متباينة بالاسما والاحكام فاعتقدوا انها اشيا فتوجهوا الى تلك الامور

Copyright © King Saud University

لا ان ما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود فيه **قوله** وهذا كلام مفيد اي قوله حقايق الاشيا ثابتة بعد ان يراد منه ما ذكره بقوله ان ما نعتقده اذ كلام مفيد لوجود شرط الافادة بالارادة المذكورة اذ بها يكون موضوعه ما خوذا بحسب الاعتقاد ومحموله ما خوذا بحسب نفس الامر والمحمول بحسب نفس الامر مطابق للغة والعرف ولما اصطلح عليه اهل الميزان وكان الاولى ان يابى بفاء التفريع بان يقول فهذا كلام مفيد ويكون مقرعا على كون المراد منه ما ذكر **قوله** ربما يحتاج الى البيان اي بيان معناه المذكور المستلزم لكون موضوعه ما خوذا بحسب الاعتقاد ومحموله ما خوذا بحسب نفس الامر اي ان الاحتياج الى بيان معناه قليل لانه انما يكون للاذهان القاصرة التي لم تقف على ما قاله اهل اللغة واصطلح عليه اهل العرف واهل الميزان من ان اتصاف ذات الموضوع بوصف المؤضوع بالفعل بحسب الفرض اي فرض العقل وهو في الحقيقة الاعتقاد واتصافه بوصف المحمول بحسب نفس الامر ولا يكون للاذهان التي وقفت على ما ذكروه هم اكثر ممن لم تقف عليه ممن سمع منهم هذا الكلام فهم معناه ولا يحتاج الى بيانه والحاصل ان ربّ للتقليل فيكون الاحتياج الى بيان معناه قليلا بالنسبة الى عدم الاحتياج اليه وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين وهم اصحاب الاذهان القاصرة التي لم تقف على ما قاله اهل اللغة والعرف والميزان **قوله**

ليس

ليس مثل قولك الثابت ثابت راجع لقوله كلام مفيد اي فقول المصنف حقايق الاشيا ثابتة كلام مفيد لان الموضوع فيه اخذ بحسب الاعتقاد والمحمول اخذ بحسب نفس الامر بخلاف قولك الثابت ثابت المساوي له قول السائل الامور الثابتة ثابتة اذ لا فرق بين الامور الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت فانه غير مفيد لاتحاد الموضوع والمحمول فيه لان كلا من موضوعه ومحموله اخذ بحسب نفس الامر **فان قلت** ان قول القائل الثابت ثابت ان اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد ومحموله بحسب نفس الامر كان مفيدا وكان مثل قوله حقايق الاشيا ثابتة **فالجواب** نعم الا ان المتبادر من قوله حقايق الاشيا ثابتة اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد ومحموله بحسب نفس الامر بخلاف قوله الثابت ثابت فان المتبادر منه اخذ كل من موضوعه ومحموله بحسب نفس الامر وهو الذي اعتبره السائل فيكون قوله حقايق الاشيا ثابتة ليس مثل قوله الثابت ثابت وانما قلنا المتبادر من قوله حقايق الاشيا ثابتة اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد ومحموله بحسب نفس الامر والمتبادر من قول القائل الثابت ثابت ومثله قول السائل الامور الثابتة ثابتة المساوي له اخذ كل من موضوعه ومحموله بحسب نفس الامر لانهم لما نظروا الى العالم شاهدوا امورا مستقرة بحسب الظاهر متباينة بالاسما والاحكام فاعتقدوا انها اشيا فتوجهوا الى تلك الامور

Copyright © King Saud University

واستحضروها بلفظ الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد
الذي هو في الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي
وحكموا عليها بالوجود في نفس الامر وظاهر ان
ذلك حكم مفيد ومثله قولهم واجب الوجود موجود
فالفهم لما قسموا المفهوم بحسب القسمة العقلية
الى ما تقتضي ذاته وجوده او عدمه او لا تقتضي
شيأ منهما حصل عندهم مفهوم تقتضي ذاته وجوده
فرضا فعبروا عنه بلفظ واجب الوجود وحكموا عليه
بالوجود في نفس الامر وليس ذلك مثل قول القائل
الثابت ثابت المساوي له قول السائل الامور
الثابتة ثابتة اذ لم يعهد لهم شيء مفروض الاتصاف
بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت فيحكم عليه
بالثبوت في نفس الامر ويكون الحكم مفيدا حينئذ
بكون المفهوم من لفظ الثابت ما اتصف بالفعل
بالثبوت في نفس الامر فالحكم عليه بعد ذلك بالثبوت
في نفس الامر لغو فتامل قوله ولامثل قوله انا ابو
النجم راجع لقوله ربما يحتاج الى البيان اي فقول
المصحقايق الاشياء ثابتة ربما يحتاج الى البيان اي
بيان معناه وايضاحه بالنسبة الى الاذهان
الفاصرة بخلاف قوله انا ابو النجم بالنسبة لمن يعرف
انه مسمى بابي النجم فانه يحتاج الى بيان معناه بالنسبة
الى جميع الاذهان لانه ليس المراد من محموله مفهومه
الظاهر منه بل ما يدل عليه بحسب الشهرة من كمال
الفضل ونهاية البلاغة والشجاعة اي انا المعروف
بالشجاعة والبلاغة وكمال الفضل وكذا قوله وشعري

شعري

شعري فانه يحتاج الى بيان معناه بالنسبة الى
جميع الاذهان لانه ليس المراد من محموله مفهومه
الظاهر منه بل ما يدل عليه بحسب الشهرة من
كمال البلاغة اي شعري الشعر المشهور بالبلاغة
فكلمن انا ابو النجم ومن شعري شعري مثل انا
حاتم اي المعروف بالكرم في تضمن الخبر لوصف
كمال فابو النجم تضمن وصفية الكمال في الشجاعة
والبلاغة فلذا اوقعه خبرا وشعري تضمن وصفية
الكمال في البلاغة فلذا اوقعه خبرا وعلى هذا
يكون كل من انا ابو النجم ومن شعري شعري كلاما
مفيدا يحتاج للبيان بالنظر لجميع الاذهان وذلك
ان تقيد البيان في قوله ربما يحتاج الى البيان
بعدم التاويل بان تقول ربما يحتاج الى البيان
بلا تاويل اي صرف للفظ عن ظاهره ويجعل قوله
وامثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري راجعا الى قوله
يحتاج الى البيان باعتبار قيده وهو عدم التاويل
فيكون ذلك وجها غير الوجه السابق الملحوظ فيه
رجوع قوله وامثل قوله انا ابو النجم وشعري
شعري لقوله ربما يحتاج الى البيان باعتبار كلمة
ربما المفيدة للتقليل وحاصل هذا الوجه ان قول
المصحقايق الاشياء ثابتة يحتاج الى بيان معناه
بدون تاويله وصرفه عن ظاهره لشهرة المعنى المراد
منه وتبادره من اللفظ لكونه معنى حقيقيا له
بخلاف قوله انا ابو النجم وشعري شعري فانه
وان احتاج ايضا الى بيان معناه لكن بتاويله وصرفه

Copyright © King Saud University

عن ظاهره لعدم شهرة المعنى المراد منه وعدم تبادره
من اللفظ لكونه ليس معنى حقيقيا له والمعنى المراد
من قوله انا ابو النجم وشعري شعري هو ان شعري
وكمال الفضل ومن قوله شعري شعري هو ان شعري
الان كشعري فيما مضى ولم ينحط لكبر سني عن درجة
الفصاحة والبلاغة كما ظنه بعض او هو ان شعري
هو الشعر المعروف بالفصاحة والمشهور بالبلاغة
فان قلت لا نسلم ان قوله وشعري شعري
يحتاج الى البيان بطريق التاويل والصرف عن الظاهر
المتبادر لان المعنى المذكور المراد منه يحصل من
جعل اضافة شعر الى ضمير المتكلم للعهد اذ المعنى
على جعل الاضافة للعهد ان البعض المعهود من
اشعاره وهو المقيد بالان كالبعض الاخر منها
المعهود وهو المقيد بالمضي او ان شعري هو الشعر
المعهود وهو المتصف بالفصاحة والبلاغة وجعل
الاضافة للعهد ليس تاويلا اذ العهد معنى حقيقي
للاضافة فالجواب ان هذا المعنى المبين المعهود
ليس هو المعهود على جعل الاضافة للعهد حتى
يحصل المعنى المراد من جعل الاضافة للعهد لان معنى
العهد ارادة بعض الاشعار المعين فيكون المعنى
المعهود بعضا معينا من الاشعار واما كون ذلك
البعض مقيدا بكونه الان او بكونه فيما مضى او بكونه
موصوفا بالفصاحة والبلاغة فمما لا تدل عليه
الاضافة وانما ملاحظة حصلت من التاويل
والصرف عن الظاهر وحينئذ لا يحصل المعنى المراد

الحاصل

الحاصل بالتاويل من جعل الاضافة للعهد لما بين
المعنى المفاد بالتاويل والمعنى المفاد بجعل الاضا فة
للعهد من الفرق الظاهر على ان العهد يقتضي الذكر
الحقيقي لفظا او تقديرا او الذكر الحكمي والكل
منتف هنا فحينئذ لا تكون الاضافة للعهد واعلم
ان الوجهين السابقين مبنيان على ان المراد
بالبيان في قوله ربما يحتاج الى البيان بيان معناه
وعليه يكون ذكر قوله ربما يحتاج الى البيان لظهور
الافادة لكن المشهور في بيان قوله ربما يحتاج الى
البيان ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام اي
اي مطابقته لما في نفس الامر بالدليل اي اقامة
الدليل عليه فيكون معنى قوله وهذا كلام مفيد
ربما يحتاج الى البيان ان هذا كلام مفيد قد يحتاج
الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص
كالنسوة فسطائية فيكون ذكر قوله ربما يحتاج الى
البيان تاكيدا لكونه مفيدا ان المحتاج الى بيان
صدقه لا يكون الا مفيدا اذ غير المفيد لكونه في
حيز العدم لا يحتاج الى بيان صدقه وانما اكد بقوله
ربما يحتاج الى البيان لان السائل لما ادعى لغوية
الكلام وانكر افادته اكد افادته بقوله ربما يحتاج
الى البيان فكيف ينكر افادته لكن يرد على الشارح
باعتبار حمل البيان في كلامه على المشهور المذكور ان
شعري شعري ايضا قد يحتاج الى بيان صدقه ومطا
لما في نفس الامر بالدليل كما انه يحتاج في استقامة
معناه الى تاويل اذ لا بد لاثبات ان شعري الان

فة

بقية

كشعري فيما مضى او شعري الشعر المعروف بالفصاحة
والبلاغة من شاهد خصوصا بالنسبة الى الاذهان
القاصرة عن فهم البلاغة وحينئذ لا يصح رجوع قوله
ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري الى قوله
ربما يحتاج الى البيان بل يكون راجعا لقوله وهذا الكلام
مفيد كما رجع له قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت فتامل
قوله وتحقيق ذلك اي ما ذكر من السؤال والجواب ان
الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة اي فحقايق الاشياء
له اعتباران احدهما كونها ماهيات الامور الثابتة في
نفس الامر وبهذا الاعتبار يكون الحكم عليها بالثبوت في
نفس الامر لغوا وهو منشا السؤال وثانيهما كونها ماهيات
الامور الثابتة في ذهننا بحسب اعتقادنا وبهذا الاعتبار
يكون الحكم عليها بالثبوت في نفس الامر مفيدا وهو مبنى
الجواب ومما ينبغي ان يعلم ايضا ان للشيء اعتبارات يكون
الحكم به على الشيء مفيدا باعتبار بعض تلك الاعتبارات
لغوا باعتبار البعض الاخر قوله ان الني اي كالانسان في
مثاله الاتي قوله له اعتبارات مختلفة اي كالجسمية والحيوانية
المصاحبة للناطقية واختلافها بحسب اعتبار المعتبر
وتعقله قوله بشيء اي اخر كالحيوان قوله بالنظر الى بعض
تلك الاعتبارات اي كالجسمية قوله دون بعض اي كالحيوانية
مع الناطقية قوله اذا اخذ اي لوحظ من حيث انه جسم بان
كان السامع لا يفهم من الانسان الا انه جسم من الاجسام
قوله مفيد اي لتحقق شرط الافادة السابق لوجود التغاير
بين الموضوع والمحمول اذ الجسم الملحوظ من الانسان غير
الحيوان لانه اعم منه فيوجد بدونه قوله واذا اخذ اي لوحظ

من

من حيث انه حيوان ناطق بان كان السامع يفهم من الانسان
حيوان ناطق الذي هو تمام مفهومه قوله كان ذلك اي
الحكم عليه بالحيوانية لغوا اي غير مفيد لان الموضوع ح
مستلزم للمحمول استلزاما جليا لان الحيوانية جزء من
مجموع الحيوانية والناطقية والحاصل ان كل قضية لابد
من ان تشتمل على عقدين عقد الموضوع وهو اتصاف
ذات الموضوع اي افراده بمفهومه وعقد المحمول وهو اتصاف
افراد الموضوع بمفهوم المحمول والاول يجب ان يكون معلوما
مسلما والثاني مجهولا مطلوبا ثم ان عقد الموضوع قد يكون
مستلزما لعقد المحمول استلزاما جليا فيكون الحكم لغوا
وقد لا يكون كذلك بان لا يكون مستلزما له او يكون مستلزما
له استلزاما غير جلي فيكون الحكم اذ ذاك مفيدا بديهيا
محتاجا الى امعان في تصور الطرفين فقط او مع انضمام
احساس او تجربة او حدس الى غير ذلك او نظريا محتاجا
الى الدليل هذا ولو اريد بالحقيقة في قوله حقايق الاشياء
ثابتة ما به الشيء هو هو واريد بالشيء فيه ما يعم الموجود
والمعدوم مجازا اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه واريد بالثبوت
فيه الوجود حتى يكون المعنى ماهيات الامور التي يصح ان
تعلم ويخبر عنها موجودة في الخارج لم يتوجه السؤال باللغوية
كما سبق في انتفاء احد الامور الثلاثة التي تنزع عنها مجموعها
الحكم باللغوية فان قيل الحكم بان ماهيات الامور التي يصح
ان تعلم ويخبر عنها موجودة لا يصح لان من تلك الامور المعدومات
فيلزم ان تكون ماهيات المعدومات موجودة وليس كذلك
فالجواب ان المراد بالامور الجنس كما سيحقق الشيخ في قوله
والعلم بها متحقق ووجود ماهيات جنس ما يصح ان يعلم ويخبر عنه

Copyright © King Saud University

يكفيه وجود ماهيات بعض افراده وهو الموجودات فتامل
قوله اي بالحقايق اي بحقايق الاشيا قال عوض عن المضاف
اليه على مذهب الكوفيين او يقدر صلة للحقايق اي بالحقايق
للاشيا على مذهب البصريين قوله من تصورها اي وتصورا
احوالها والمراد تصور ما ذكر بالكنه او بالوجه ومن بيان
للعلم اي العلم بها الذي هو تصورها الخ قوله والتصديق
بها اي العلم بها اي بوجودها اي بثبوت الوجود لها قوله وباحوالها اي
والتصديق بثبوت احوالها احوالها كالحدوث والامكان
والجوهرية والعرضية والتغير والتحيز وقدم التصديق
بوجودها على التصديق باحوالها لانه مبناه فان قيل
الكلام في العلم بالحقايق فكيف يصح عد التصديق باحوال
من العلم بها فالجواب انه انما عد التصديق باحوالها من
العلم بها لان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك
الشيء علم بذلك الشيء وفي تبيينه العلم بالحقايق بتصورها
والتصديق بها وباحوالها اشارة الى ان المراد بالعلم بها العلم
بنوعيه وهما التصور والتصديق فتكون ال الداخلة عليه
للاستغراق اي استغراق نوعيه المذكورين فان قلت
القصد بقوله والعلم بها الرد على اللاادريه المنكرين للعلم
بثبوت شيء من الحقايق وعدم ثبوته وزعموا انهم شاكون
واذا كان القصد به ذلك فيكفي في الرد عليهم حمل العلم على
التصديق بثبوتها اي وجودها واما حمله على ما يشمل التصور
فلا حاجة اليه اذ اللاادريه لا ينكرون تصورها لانه
لا يمكن دعوى الشك في ثبوتها بدون تصورها فالجواب
انه انما حمله على ما يشمل التصور والتصديق المذكورين لان
المقصود الاتم الاستدلال بوجود المحدثات على ان الصانع

موجود

موجود متصف بالعلم والقدرة والارادة والحياة وغيرها
وهو انما يتم بالتصديق بها وباحوالها والتصديق لا يحصل
بدون التصور فحينئذ يجب حمل العلم على الاستغراق ويكون
المعنى جميع انواع العلم بالحقايق من التصور والتصديق متحقق
اذا علمت هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت في قول المتم
والعلم بها قائلا اي بثبوتها ووجه ذلك بقوله لان الاستدلال
على وجود الصانع انما هو بوجود المحدثات فلا بد من تقدير
الثبوت لانه لا يتم الاستدلال الا به فقد غلط في توجيهه
غلطين الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لا بد من
تقدير الثبوت لان الاستدلال لا يتم الا به مع انه لا يجب
اذ لا معنى للعلم بالحقايق الا تصورها والتصديق بها وباحوالها
الثاني ظن كفاية العلم بالثبوت في الاستدلال على وجود
الصانع وانا فلا وجه لتخصيص التقدير به مع انه لا يكفي
اذ لا بد في الاستدلال على وجود الصانع من العلم باحوالها
ايضا على ما سيجيء وكان الاولى للشارح ان يبين هنا معنى العلم
لان هذا المقام اول مقام احتيج فيه الى معرفته فلا وجه
لتاخير بيانه الى قوله واسباب العلم ثلاثة قوله متحقق
بكسر القاف اي ثابت في نفس الامر ان كان العلم من قبيل
الاضافة او موجود في الخارج ان كان من قبيل الكيف وهو
الراجح عندهم قوله وقيل المراد العلم بثبوتها اي المراد من قوله
والعلم بها العلم بثبوتها وهو التصديق بوجودها اي فضمير بها
عائد على الحقايق وفيه حذف مضاف مقدر وهو ثبوت
واما جعل الضمير في قوله بها عائدا على ثبوت الحقايق المفهوم
من قوله ثابتة المسند لضمير الحقايق حتى يكون من باب اعدلوا هو
اقرب للتقوى ويكون تانيث الضمير لاكتساب المضاف التانيث

Copyright © King Saud University

من المضاف اليه فعليه ان الاضافة المذكورة اضافة بحسب
المعنى لا بحسب اللفظ وهي لا تكفي في الاكتساب المذكور **قوله**
للقطع اي الجزم بانه لا علم اي لاحد من عامة الناس بجميع الحقايق
وهو علة لكون المراد ماذكر وخبر لا محذوف اي موجود اي
للجزم بان علم جميع الحقايق اي تصورا جميع منتف فالعلم المنفي
العلم التصوري اي واذا انتفى العلم التصوري المتعلق بجميع
الحقايق فلا يستقيم كلام المص المفيد بواسطة ان ضمير بها
عائد على حقايق الاشياء وهو جمع مضاف فيكون للعموم لتحقق
العلم بجميع الحقايق الا بتقدير الثبوت في قوله بها وحينئذ يكون
العلم المتحقق المتعلق بالجميع علما تصديقا وفيه انه ان اريد
بقوله لا علم الخ عدم العلم بالجميع تفصيلا فمسلم لانه ليس في قدرة
احد من عامة الناس لكنه لا يضر في الحكم بتحقق العلم بجميع
الحقايق لانه غير مراد منه لان المراد من قوله والعلم بها متحقق
الرد على اللاادرية المنكرين للعلم مطلقا اي تفصيليا كان
او اجماليا ويكفي في الرد عليهم اثبات العلم الاجمالي بجميع
الحقايق ولا حاجة في الرد عليهم الى اثبات العلم التفصيلي
بجميع الحقايق فحينئذ عدم العلم التفصيلي لا يوجب تقدير
الثبوت وان اريد به عدم العلم بالجميع اجمالا بان يلاحظ
الجميع بوجه يشمل جميع الحقايق فلا نسلم عدم العلم بهذا المعنى
لان قوله حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه
الثبوت وهو علم اجمالي مع انه قد سبق ان المراد ما يعتقده
حقايق الاشياء والاعتقاد لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر
كاف في العلم الاجمالي **فان قلت** نختار ان المراد عدم العلم
تفصيلا ونقول انه مضر في الحكم بتحقق العلم بجميع الحقايق
لان العلم في قوله العلم بها متحقق على عدم تقدير الثبوت فيه يكون

مقيدا

بلغ

مقيدا بالكنه لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد
بالعلم بها العلم التصوري لانه المتبادر من العلم بالحقايق
نفسها اذ التصديق علم باحوالها لا علم بها نفسها وحيث
اريد بالعلم العلم التصوري فلا بد ان يقيد بالكنه والا لم
يحصل الرد على اللاادرية لانهم ايضا معترفون بالعلم
بالوجه ضرورة انهم شاكون والشك فرع التصور
فيصير حاصل الاستدلال انه لا بد من تقدير الثبوت
اذ لو لم يقدر لكان المراد العلم بها بالكنه متحقق والتالي
وهو كون المراد ماذكر باطل للقطع بانه لا علم بالحقايق
تفصيلا وضلا عن ان يكون بالكنه واذا بطل التالي
بطل عدم التقدير الذي هو المقدم فيكون تقدير الثبوت
لا بد منه حتى يصح الحكم بتحقق العلم بجميع الحقايق **فاجوا**
ان تقييد العلم بالكنه لا نسلم تحققه عند عدم تقدير
الثبوت لانه لا دليل عليه لا يقال قصد الرد على اللاادرية
بقوله والعلم بها متحقق يدل عليه لانا نقول الرد على
اللاادرية يحصل بدونه بان يكون المراد بالعلم العلم
الشامل للتصور بالكنه وبالوجه حتى يكون المعنى العلم
بالحقايق اي تصورها بالكنه او بالوجه متحقق مع ان
تعميم اللام العلم في قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل
التصور والتصديق حيث قال من تصورها والتصديق
بها وباحوالها ينافي تقييد العلم بالكنه لان التقييد
بالكنه مبني على ان يكون المراد بالعلم بالحقايق خصوص
تصورها لا ما يشمل التصديق بها وباحوالها ولو نسلم
تحقق تقييد العلم بالكنه عند عدم تقدير الثبوت وان
المراد العلم بالكنه فنقول لا يلزم من بطلان هذا المقيد

Copyright © King Saud University

وجوب تقدير الثبوت للخلاص من ذلك البطلان بل
يجوز ان يترك التقييد اعني بالكنه ويكون المراد العلم
مطلقا اي سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه او تصديقا
بهما وباحوالهما كما فعله الشم ويحصل الخلاص من البطلان
المذكور بترك القيد اذ الخلاص من البطلان المذكور
كما يكون بتقدير الثبوت يكون ايضا بترك القيد المذكور
وتعميم العلم وحاصل هذا الجواب انا لا نسلم تحقق تقييد
العلم على عدم تقدير الثبوت ولو سلم ذلك فالقضية المركبة
من تحقق التقييد وعدم تقدير الثبوت القائلة لو لم
يقدر الثبوت لتحقق التقييد اتفاقية فلا يلزم من
بطلان التقييد تقدير الثبوت وذلك لان بين تقدير
الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع وانما ان اللذان
بينهما منع الجمع كما في قولك هذا الشيء اما شجر او حجر
لا يستلزم عدم احدهما عين الاخر بل عين احدهما تستلزم
عدم الاخر فحينئذ لا يستلزم عدم تقدير الثبوت التقييد
المذكور وقد يقال لصاحب القيل المقدر للثبوت ان اردت
بقولك العلم بثبوت الحقايق التصديق بثبوت جميع الحقايق
فهو ليس بصحيح لان التصديق بثبوت الكل غير متحقق ايضا
وان اردت التصديق بثبوت بعض الحقايق فلا وجه للعدول
عن ظاهر المصر وتقدير الثبوت لانه كما يعلم بثبوت بعض الحقايق
يعلم بعض الحقايق ايضا هذا ولا يخفى ان الايراد السابق
وما انبني عليه مبني على ان قوله للقطع الخ علة موجبة لتقدير
الثبوت وليس كذلك بل هي علة لصرف اللفظ اي قول المصر
والعلم بها متحقق عن ظاهره المتحقق ذلك الصرف في تقدير
الثبوت وفي غيره وعلة تقدير صاحب ذلك القيل الثبوت

دون

دون ان يرتكب في صرف اللفظ عن ظاهره غيره مما يتحقق
فيه الصرف عن الظاهر شيء اخر غير القطع المذكور وحاصله
ان المسايد من قول المصر والعلم بها متحقق العلم بجميعها
تفصيلا لان ضمير بها للحقايق وهو جمع مضاف والجمع
المضاف ظاهر في الاستغراق وهو غير صحيح للقطع بانه
لا علم بجميع الحقايق موجود وحينئذ لا بد من صرف كلام
المصر عن ظاهره اما بان يقدر الثبوت لان العلم بثبوت
الحقايق لا يشتد في تصورها تفصيلا واما ان يراد بالعلم
في المصر ما هو اعم من العلم تفصيلا واجمالا بان يراد العلم
بجنس الحقايق الا ان تقدير الثبوت انسب بما سبق من
الدعوى وانسب بما قصد منه من الرد على اللاادرية
فلذلك اختاره هذا القائل والشيخ لما سبق من ان
الاستدلال على وجود الصانع بوجود المحدثات انما يتم
بالتصديق بها وباحوالها والتصديق لا يحصل بدون
التصور اذا علمت هذا فاعلم ان قول الشم وقيل المراد
العلم بثبوتها اي المراد من قول المصر والعلم بها متحقق
العلم بثبوتها اي ولا يبقى على ظاهره من العلم بجميع الحقايق
تفصيلا لعدم صحته للقطع بانه لا علم لاحد من عامة
الناس بجميع الحقايق تفصيلا وبقولنا لاحد من عامة
الناس يندفع ما يقال ان القطع بانه لا علم بجميع الحقايق
ينافيه قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وايضا ينافيه
علم المولى بجميع الحقايق فتامل **قوله** بجميع الحقايق
اخذ جميع من عود الضمير في بها على حقايق المضاف الى الاشياء
والجمع المعرف بالاضافة ظاهر في العموم **قوله** والجواب
ان المراد الجنس اي الجواب عما قاله صاحب ذلك القيل

من ان ابقا كلام المصنف على ظاهره لا يصح للقطع بانه لا علم
بجميع الحقايق فنقدر فيه الثبوت ليصح ان المراد بمرجع
الضمير وهو الحقايق المضافة للاشيا الجنس اي جنس الحقايق
والجنس كما يتحقق في الجميع يتحقق في البعض ولو كان
البعض فردا واحدا او المراد تحققه في البعض فحينئذ
يرجع قول المصنف حقايق الاشيا ثابتة وقوله والعلم بها
متحقق الى الايجاب الجزئي وهو بعض الحقايق ثابت
والعلم بذلك البعض متحقق وذلك كاف في الرد على الخصم
في المقامين لانه يدعي السلب الكلي فيهما وهو لا شيء من
الحقايق ثابت ولا شيء من العلم بالحقايق ثابت وحينئذ
اريد بالحقايق الجنس صح كلام المصنف بدون تقدير الثبوت
فلا حاجة الى تقديره ونريد بالعلم حينئذ العلم بنوعيه
وهما التصور والتصديق لما خصوص التصديق لما سبق
لكن يرد على هذا الجواب انه وان صح به كلام المصنف اندفع
عنه الاشكال وحصل به الرد على الخصم لكن لا يحصل به
ما هو المقصود من تصديره الكتاب بهاتين القضيتين
وهو التنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض
ويتحقق العلم بها ليتوسل به الى معرفة الصانع لانه اذا
كان المراد بالحقايق الجنس لا يلزم ان يكون ثبوت ذلك
الجنس والعلم به في ضمن ما يشاهد من الاعيان والاعراض
لجواز ان يكون ثبوته والعلم به في ضمن فرد اخر غير ما يشاهد
كمكة بالنسبة لمن لم يشاهدها فلا يحصل التنبيه على وجود
ما يشاهد واجيب عنه بجوابين الجواب الاول ان المراد
بقوله التنبيه على وجود ما يشاهد التنبيه على وجود
جنس ما يشاهد اذ التوسل الى معرفة الصانع انما يتوقف

على

على وجود المحدثات والعلم بها سوا كانت مما يشاهد او لا
فكلامه السابق على حذف المضاف وهو لفظ الجنس
وفيه ان سياق الكلام واضح في ان المقصود الاستدلال
بما يشاهد لا بجنسه الجواب الثاني ان قوله حقايق
الاشيا ثابتة فيه تنبيه على وجود شيء من الحقايق واذا
وجد شيء منها فالاحق بالوجود هو المشاهد لانه اظهر
وجودا واسبق للذهن حصولا مما لا يشاهد قال العلامة
عبد الحكيم وفي كفاية هذا القدر في التنبيه تامل
فتامل قوله رد على القائلين الخ ظاهر كلامهم انه
علة لارادة الجنس وعليه فهي علة مصححة لا ارادة
الجنس لا موجبة لها اذ الرد لا يوجب ارادة الجنس دون
الجميع لان الرد كما يكون بارادة الجنس يكون بارادة الجميع
ويحتمل ان يكون تعليلا لمحذوف اي وانما بقوله حقايق
الاشيا ثابتة للرد على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من
الحقايق وهم العنادية والعندية وبقوله والعلم بها
متحقق للرد على القائلين بانه لا علم بثبوت حقيقة
ولا بعدم ثبوتها وهم اللاادرية فان قلت كون
الجملتين المذكورتين قصد بهما الرد على من ذكر يناف
ما سبق من ان المقصود بهما التنبيه على وجود ما يشاهد
من الاعيان الخ فالجواب انا لا نسلم المنافاة المذكورة
لانه لا تنافي بين الغرضين قوله لا ثبوت لشيء الخ سالبة
كلية وكذا قوله ولا علم بثبوت حقيقة الخ قوله ولا بعدم
ثبوتها ربما يتوهم انه تطويل لان قوله والعلم بها متحقق
قصد به رد نفي العلم بثبوت الحقيقة لا نفي العلم بعدم
ثبوتها ويدفع بان المراد انه رد على القائلين بالشيء

بشيء

ومعنى الشك لا يتم بدون نفي العلم بعدم الثبوت نعم لو قال رد على القائلين بالشك ابدا في ثبوت الحقايق لكان اخصر قوله خلافا حال من اهل الحق اي قال اهل الحق ما سبق حال كونهم مخالفين فيه للسوفسطائية قوله للسوفسطائية اي للطوائف السوفسطائية فطايفتان ينكران الحكم الاول المصرح به في قوله حقايق الاشيا ثابتة وطايفة تنكر الحكم الثاني المصرح به في قوله والعلم بها متحقق فقوله خلافا للسوفسطائية راجع للجملتين السابقتين والسوفسطائية قوم من حكماء اليونان توغلوا في الرياضة حتى انتوا بالهذيان الذي منه ما حكي عنهم هنا قوله فان منهم من ينكر حقايق الاشيا اي ينكرها تصورا او تصديقا فينكر ثبوتها وتميزها في نفس الامر مطلقا اي سواء ذاتها وبالنسبة الى الاعتقاد ويلزم من ذلك نفي الحقايق بالمرة لانها اذا لم تكن متميزة في نفسها ارتفعت بالمرة فالحقايق عندهم كالسراب الذي يحسبه الظمان ماء ليس له ثبوت في نفسه وسواء بالنسبة الى اعتقاده قوله ومنهم اي يعتقدا عتقادا باطلا قوله انها اي الحقايق قوله اوهام اي متوهمات او ذوات اوهام اي امور متوهمة قوله وخيالات اي متخيلات او ذوات خيالات اي امور متخيلة وعطف الخيالات على الاوهام مرادف قوله باطلة اي لا ثبوت لها في نفس الامر بل وفي الذهن على ما قاله بعضهم قوله وهم العنادية نسبة الى العناد وسموا بذلك لانهم يعاندون العقلا الجازمين بثبوت الاشيا الواجبة والممكنة ويدعون الجزم لعدم ثبوت نسبة امر الى اخر في نفس الامر حتى

نسبة

نسبة التميز فلا تكون الحقايق الا اوهاما وخيالات كالسراب فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل ويمكن ان يقال سموا عنادية لانهم يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها قضية اخرى معاندة ومعارضة لها تقاومها وتماثلها في القوة والضعف كزيد قايم فانه يعانده اي يعارضه زيد ليس بقايم وبالتوجيهين المذكورين للتسمية يظهر لك ان انكارهم لا يختص بحقايق الموجودات بل ينكرون الموجود والمعدوم الثابت في نفس الامر لانكارهم بالنسبة امرا الى اخر مطلقا اي ايجابية كانت النسبة او سلبية وجودية كان المنسوب اليه او عدمية والحاصل انهم ينكرون العلوم التصديقية وما تعلقت به من القضايا والعلوم التصورية وما انكشف بها من الماهيات فحينئذ تخصيص الشر انكارهم لحقايق الاشيا بالذكر حيث قال فان منهم من ينكر حقايق الاشيا جري على وفق ما سبق للمصنف في قوله حقايق الاشيا ثابتة والاظهر ان تحمل الاشيا في قول الشر فان منهم من ينكر حقايق الاشيا على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فلا يخرج عنها امر من الامور الموجودة والمعدومة قوله ومنهم من ينكر ثبوتها اي ينكر ثبوتها وتميزها في نفس الامر باعتبار ذاتها وقطع النظر عن الاعتقاد يعني انه لو نظر لها باعتبار ذاتها وقطع النظر عن الاعتقاد لارتفع الحقايق عن نفس الامر بالمرة لعدم تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها في نفس الامر بتبعية الاعتقادات وبثبوتها وهذا كما في قواعد العربية فانها باعتبار ذاتها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في نفسها

Copyright © King Saud University

مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت في
نفسها بتوسط لغة العرب فالاعتقاد ان عندهم ليست
تابعة للمعاني كما هو عندنا فاما نقول نجد هذا الشيء
مثلا انه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء مثلا انما
نجده كذلك ومن هذا يظهر معنى ما يقولونه من ان مذهب
كل قوم حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة الى خصمه لانه لما
كان ثبوت الاشياء في نفس الامر تابعا للاعتقاد اي
كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا
كما قال ان تقدم المضاف اليه على المضاف حق بناء على لغة
الفرس والعكس ايضا حق بناء على لغة العرب فلا حاجة الى
ما قيل من ان الحق هاهنا على مذهب النظام العائد الى الحق
مطابقة الحكم للاعتقاد والباطل عدم مطابقة الحكم للاعتقاد
فتحصل مما تقرر في بيان ما ذهب اليه العنادية والعندية
ان العنادية ينفون ثبوت الحقايق في نفس الامر مطلقا
اي باعتبار ذاتها وباعتبار الاعتقاد وان العندية ينفون
ثبوتها في نفس الامر باعتبار ذاتها لا باعتبار اعتقادهم
لانهم يقولون اذا اعتقد الشخص شيئا كان ذلك الشيء
ثابتا في نفس الامر فثبوتها في نفس الامر عندهم تابع لاعتقادهم
وعلى هذا يلزمهم ثبوت قدم القرآن وحدوثه بناء على تحقق
الاعتقادين وكون الشيء الواحد جوهرا وعرضا اذا اعتقد
زيد جوهريته وعمرو عرضيته وقال بعضهم الفرق بين
العنادية والعندية ان العنادية تنفي ثبوت الحقايق
في الخارج والذهن والعندية تنفي ثبوتها في الخارج
لا في الذهن فيقولون بثبوتها في الذهن تبعا للاعتقاد
وفي هذا القدر كفاية فتامل قوله ويزعم اي يعتقد اعتقادا

باطلا

باطلا قوله انها تابعة للاعتقاد اي ان الحقايق في ثبوتها
في نفس الامر اوفي الذهن على ما سبق من القولين في الفرق
بين العنادية والعندية تابعة للاعتقاد قوله حتى ان
اعتقدنا الخ اي حتى انهم يقولون ان اعتقدنا الشيء الذي
نتصوره جوهرا فهو جوهر في نفس الامر اوفي الذهن
على ما سبق وكذا يقال فيما بعده قوله اوعرضا فعرض
اي اواعتقدنا عرضا فهو عرض قوله وهم العندية نسبة
الى عند وسموا عندية لانهم يقولون ان ثبوت الاشياء تابع
للعند اي الاعتقاد قوله ولا ثبوته اي عدم ثبوته
قوله ويزعم اي يقول قولا باطلا اي ذاهبا على نسبة لا تطابق
الواقع سواء اعتقدها القائل اولا وبهذا اندفع ما قيل
ان القول العادي عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا
بالزعم وليس المراد بالزعم هنا حقيقته وهو الاعتقاد
الباطل اذ لا اعتقاد للشاك بل الشك من قبيل التصورات
قوله انه شاك اي في ثبوت الاشياء وعدم ثبوتها قوله
وهلم جرا اي ويستمر على الشك استمرارا لا نهاية له فلا
ينتهي الى الجزم بشيء ولا الى ترجيح شيء اصلا فلا علم لهم ولا
اعتقاد قوله وهم اللاادرية نسبة للاادري وسموا بذلك
لان اي فرد منهم اذا سئل عن اي شيء اجاب بلا ادري فهم
منكرون للعلم والدراية قال العلامة عصام يقال لهم افضل
السوفسطائية قلت لان منشا انكار ثبوت الاشياء
لا يوجب الانكار بل الشك لان وجود معارض لكل قضية
لا يوجب الجزم بانتفاء شيء منها بل الشك الا ان يقال يفيد
الانتفاء بمعونة ما هو معهود من الطرق الضعيفة ولو ان
ما لا دليل على ثبوته يجب نفيه ومع ذلك فهم امثلهم لعدم تمسكهم

بالطريق الضعيف ولان كون السكد مرادا لهم الصفراوي
لا يوجب كونه مرادا في الواقع بعد اعتقاده ويمكن ان يقال
الشاك افضل من الجاهل جهلا مركبا واقرب الى الارشاد
الى طريق الحق فلذا جعلوا امثالهم قوله لنا الخ لنا خبر
مقدم وانا نجزم مبتدا مؤخرا اي جزمنا بما سيأتي دليل لنا
قوله تحقيقا اي اثباتا لمدعانا وهو ان حقايق الاشيا
ثابتة وان العلم بها متحقق وهو اما حال من ضمير الخبر
اي جزمنا المذكور دليل لنا حال كونه تحقيقا اي محققا او ذا
تحقيق او تمييز نسبة اي جزمنا المذكور دليل لنا من جهة
انه يحقق مدعانا اي يثبته وذلك لان متعلق الجزم المذكور
وهو ثبوت الاشيا هو ما ادعيناه من ان حقايق الاشيا
ثابتة والجزم المتعلق بثبوت ما ذكر هو ما ادعيناه من
ان العلم بها متحقق اذ المراد بالجزم الادراك الجازم
والادراك علم وفي قوله تحقيقا اشارة الى ان هذا الدليل
تحقيقي والدليل التحقيقي هو المثبت للمدعى وان لم يكن ملزما
للخصم وحيث كان القصد بالدليل المذكور اثبات مدعانا
لا رد دعوى السوفسطائية لا يرد ان النزاع مع الخصم
ورد دعواه انما يوجه بعد اقامة الدليل على دعواه
فينبغي تقديم دليلهم على هذا الكلام على ان اقامة هذا
الدليل المذكور من باب المعارضة ولا باس بالمعارضة قبل
سماع دليل الخصم قوله نجزم اي ندرك ذلك الثبوت
ادراكا جازما قوله بالضرورة الباء للملابسة متعلقة بنجزم
اي نجزم جزما متلبسا بالضرورة ولا يخفى ان الجزم بالضرورة
جعله شاملا لما ثبت بالبيان اي البرهان وان ما ثبت
بالبرهان يكون نظريا لا ضروريا اذ الضرورة عدم التوقف

على النظر والاستدلال فحينئذ لا يظهر جعل الجزم بالضرورة
شاملا له الا ان يراد بالضرورة اليقين اي الجزم المطابق
للواقع ويكون المعنى انا نجزم جزما متلبسا بالضرورة اي
اي اليقين من تلبس العام بالخاص اذ الجزم اعم من اليقين
لصدقه بالمطابق للواقع والمخالف للواقع قوله بثبوت متعلق
بنجزم والباء للتعدية وقوله بعض الاشيا اي التي هي الحقايق
اي بثبوت هذا البعض في نفس الامر وهو الضروري منها
كحرارة النار وبرودة الماء وعذوبة الماء وملوحته قوله
بالعيان بكسر العين والباء سببية متعلقة بنجزم اي نجزم
بثبوت بعض الاشيا بسبب المعاينة اي المشاهدة اي مشاهدة
ذلك الثبوت باحدى الحواس الخمس الظاهرة كالخصوص البصر
كاللمس الذي شاهدنا به ثبوت حرارة النار وبرودة الماء
والذوق الذي شاهدنا به ثبوت عذوبة الماء وملوحته
ويجعل الباء بالضرورة للملابسة وفي بالعيان للسببية
اندفع ما يقال ان في كلامه تعلق حرفي جر متحدي اللفظ
والمعنى بعامل واحد الذي هو نجزم وهو ممنوع قوله وبعضها
اي وهو النظري منها كحدوث العالم قوله بالبيان البيان
المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير والمراد به هنا البرهان
وهو الدليل المركب من مقدمات يقينية كالعالم متغير
وكل متغير حادث بالبديهة لحدوث العالم والباء سببية
متعلقة بنجزم اي نجزم بثبوت هذا البعض بسبب البرهان
الدال عليه واعلم ان الجزم بثبوت بعض الاشيا بالعيان
وبعضها بالبيان يدفع شبهة اللاادرية وهو ظاهر ان الجزم
المذكور علم بثبوت بعض الاشيا وكذا يدفع شبهة العنادية
والعندية اما لان الجزم المذكور حقيقة من الحقايق وقد ثبت

Copyright © King Saud University

من غير ان يتعلق به اعتقاد واما لان الجزم بثبوت بعض
الاشياء في نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد بالعيان او
البيان يوجب ذلك الثبوت لان الجزم المستند الى العيان
او البيان لا يكون باطلا بقي ان الجزم ببديهة العقل يدل
ايضا على مدعانا كالجزم بثبوت اعظمية الكل بالنسبة للجزء
فلا وجه لتركه وكما يقال هو داخل في الجزم بالعيان لان
العيان ظاهر في المعاينة باحدى الحواس الخمس فلا يدخل فيه
فتدبر قوله والزاما عطف على تحقيقا فهو منصوب على الحال
اي والترديد الاتي دليل لنا حالة كونه الزاما اي ذا الزام
للخصم ان يقول بما قاله اهل الحق او على التمييز اي تمييز
النسبة اي والترديد الاتي دليل لنا من جهة انه يلزم الخصم
وهو خصوص العنادية على ما قاله الشم فيما ياتي وفي قوله
الزاما اشارة الى ان هذا الدليل الزامي والدليل الزامي
هو الملزم للخصم ان يقول بمدعى المستدل وان لم يكن
مسلما للمدعي لكون احدى مقدماته غير صحيحة لكن الخصم
يعترف بصحتها وفائدة هذا الدليل الالزامي مع انه لا مناظرة
معهم كما سيجيء حفظ الطالب للحق من اتباع ما ذهبوا اليه
من الباطل لانه اذا راى ان لنا ما يلزمهم وان عدم
قبولهم للالزام محض مكابرة منهم رسخ فيه اعتقاد بطلان
ما ذهبوا اليه وامن من اتباعه فحينئذ ذكر هذا الدليل
الالزامي لا ينافي ما سيجيء من انه لا مناظرة معهم ومما
ينبغي ان يعلم ان هذا الدليل الالزامي كما يفيد الالزام
يفيد التحقيق لتركبه من مقدمات يقينية قوله انه اي
الحال وان وقوله ان لم يتحقق نفي الاشياء اي ان لم يثبت
في نفس الامر نفيكم لثبوت جميع الاشياء الذي ادعيتموه و

يقولكم

يقولكم لا شيء من الحقايق بثابت في نفس الامر فقد ثبتت
الاشياء اي جنسها لما علمت من ان المراد الجنس رد اعلى
القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقايق اي فقد ثبت شيء
من الاشياء في نفس الامر ضرورة انه اذا لم يثبت السلب
الكلي تحقق الايجاب الجزئي والملزم ارتفاع النقيضين
مع انهما لا يرتفعان اذ ارتفاعهما محال وان ثبت نفيكم المذكور
في نفس الامر فقد ثبت ماهية من الماهيات في نفس الامر
وهي نفيكم المذكور لانه حقيقة من الحقايق ويرد عليه
ان ارتفاع النقيضين ومثله اجتماعهما من جملة الامور
المتخيلة الموهومة عندهم وحينئذ لا يلزم من عدم ثبوت
نفيهم للاشياء في نفس الامر ثبوت شيء ما في نفس الامر
بل يجوز ان يرتفعا ويكون مخيلة من جملة المخيلات اي يجوز
عندهم ان يرتفع النفي والثبوت ويكون ارتفاع هذه
النقيضين امرا موهوما من جملة الامور المتوهمة فحينئذ
لا يكون هذا الدليل ملزما لهم فلا يصح قوله الا ترى
والزاما فالصواب ان يقتصر في الالزام على الشق الاخير
من الترديد وهو قوله وان تحقق والنفي الخ ويقول لهم
انكم جزمتم بنفي الحقايق مطلقا موجودة كانت او معدومة
حيث قلتم لا شيء من الحقايق بثابت في نفس الامر وهذا
النفي الذي جزمتم به حقيقة من جملة الحقايق وقد ادعيتم
انه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم في اثباته بالشبه فقد
ثبت بعض ما نفيتم وبهذا التقرير للشق الاخير اندفع
ما قيل انه يرد عليه مثل ما ورد على الشق الاول بان يقال
ان النفي وكذا الجزم المتعلق به من جملة المخيلات الباطلة
عندهم فحينئذ لا يلزم من الجزم بالنفي ثبوت بعض ما نفوا

Copyright © King Saud University

وقد توهم بعض الشراح ان السوفسطائية انما ينكرون
الحقايق الموجودة في الخارج ولما كان مقتضى هذا التوهيم
انهم لا يلزمهم بنفيهم المذكور ثبوت بعض ما نفوا ان
بنفيهم المذكور ليس من الحقايق الموجودة في الخارج
تكلف هذا البعض في توجيه الزامهم بنفيهم المذكور
ثبوت بعض ما نفوا حيث قال اذا ثبت النفي ثبتت
الحقيقة الموجودة في الخارج لان النفي قسم من الحكم
والحكم تصديق والتصديق قسم من العلم الذي هو قسم
من الكيفيات النفسانية على التحقيق التي هي قسم من
العرض الذي هو قسم من الموجود في الخارج ويرد عليه
ان العلم امر خفي ولذا اختلف المتكلمون في وجوده فذهب
اكثرهم الى انه لا وجود له وانما هو من النسب
والاضافات وحيث كان العلم امرا خفيا فكيف يمكن
الزامهم بامر خفي والحال انهم ينكرون اجلى البديهيات
لانهم لهم ان يقولوا لا نسلم ان العلم موجود بل هو من
جملة المخيلات والادلة المثبتة له مخيلات باطلة
كيف تثبت وقد انكر وجوده جماعة مثبتة للحقايق
فان قيل لا حاجة في توجيه الالزام على تقدير ان
يكون انكارهم مقصورا على الموجودات في الخارج
الى التكلف السابق حيث جعل النفي قسما من الحكم
الى اخر ما سبق لان الالزام يتحقق بدونه لان تردد
الى الالزام انما هو في التحقق حيث قال ان لم يتحقق
نفي الاشيا فقد ثبتت وان تحقق الخ وحيث كان
تردد الالزام في التحقق فالتحقق معناه الوجود في
الخارج ويصير معنى الترديد حينئذ ان لم يوجد في

الخارج

الخارج نفي الاشيا فقد ثبت شيء منها وان وجد النفي
في الخارج فقد ثبت امر موجود في الخارج وهو النفي
فالجواب انه ليس المراد بالتحقق في ترديد الالزام
معناه الحقيقي وهو الوجود في الخارج بل المراد به الثبوت
في نفس الامر الذي هو اعم من الوجود في الخارج اي
ثبوت النفي في نفسه وان كان معدوما في الخارج لانه
لو كان المراد به معناه الحقيقي الذي هو الوجود في
الخارج لبطلت الملازمة في الشق الاول من ترديد
الالزام وهو ان لم يتحقق نفي الاشيا فقد ثبتت لانه يصير
معناه ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الاشيا
في الخارج مع انه لا يلزم من عدم وجود نفي الاشياء في
الخارج وجود الاشيا في الخارج لجواز ان يكون النفي
المتصف به جميع الاشيا ثابتا في نفسه معدوما في الخارج
فلا توجد الاشيا في الخارج لان ثبوت النفي في نفسه
مانع من وجود الاشيا في الخارج فتامل قوله وان
تحقق اي نفيكم لثبوت الاشيا قوله والنفي حقيقة
جملة حالية قوله لكونه اي النفي نوعا اي قسما من اقسام
الحكم اذ الحكم ينقسم الى ايجابي وسلبي اي والحكم حقيقة
من الحقايق فليكن النفي حقيقة من الحقايق لان ما كان
قسما من شيء هو قسم من آخر كان قسما من ذلك الشيء الاخر
قوله فقد ثبت شيء ايجاب جزئي والمراد بالشيء الذي
ثبت نفي جميع الاشيا قوله فلم يصح نفيها اي نفي ثبوتها
في نفس الامر على الاطلاق اي كما قلتم لا شيء من الاشيا
بثابت في نفس الامر وانما فرع عدم صحة نفيها على
الاطلاق على قوله فقد ثبت شيء منها الذي هو ايجاب جزئي

Copyright © King Saud University

لان نفيها على الاطلاق سلب كلي والسلب الكلي
ينافضه الايجاب الجزئي **قوله** ولا يخفى انه اي الالزام
المذكور انما يتم على العنادية اي لانهم نافون لثبوت
الاشياء في نفس الامر باعتبار ذاتها وباعتبار الاعتقاد
اي بخلاف اللاادرية والعندية فان الالزام المذكور
لا يتم عليهم لكن هذا مسلم بالنسبة الى اللاادرية لانهم
لا يقولون بنفي ثبوت الاشياء في نفس الامر كما لا يقولون
بثبوتها في نفس الامر لانهم شاكون في ذلك بل وفي كل
شيء حتى في كونهم شاكين فاذا وجهنا اليهم ترديد الالزام
المذكور يقولون لا ندري هل تحقق النفي او لا فحينئذ
لا يمكن الزامهم بشيء واما بالنسبة الى العندية ففيه
مسلم لانهم يقولون بنفي ثبوت الاشياء في نفس الامر
بالنظر لذاتها وان كانوا يقولون بثبوتها في نفس الامر
او في الذهن بالنظر للاعتقاد على ما سبق وحينئذ
يمكن توجيه ترديد الالزام المذكور اليهم ويتم الالزام
عليهم بالنسبة الى نفيهم لثبوتها في نفس الامر بالنظر
الى ذاتها فيقال لهم هذا النفي الصادر منكم ان لم
يتحقق في نفس الامر فقد ثبتت الاشياء في نفس الامر
بالنظر لذاتها وان تحقق في نفس الامر والنفي حقيقة
من الحقايق فقد ثبت شيء من الحقايق في نفس الامر
بالنظر لذاته فلم يصح نفي ثبوتها في نفس الامر بالنظر
لذاتها على الاطلاق **قوله** قالوا اي السوفسطائية
في استدلالهم على مدعاهم والمراد بهم فرقة منهم وهي
اللاادرية لان الدليل الاتي دليل اللاادرية لا العنادية
ولا العندية ويمكن ان يقال انه دليل للاادرية بدون

ضميمة

وبيطله ٣

ضميمة شيء اخر اليه ودليل للعنادية والعندية على نفي
الثبوت في نفس الامر لكن بضميمة ان ما لا دليل عليه
ليس بثابت لان الاصل العدم لكن يبقى دليل ان
للاشياء ثبوتا في نفس الامر او في الذهن تابعا للاعتقاد
وهو بعض مقول العندية فلم يذكره لعدم الاهتمام به
لكونه لا ينتج ما ينافي الثبوت في نفس الامر الذي
ذهب اليه اهل الحق وحاصل هذا الدليل الاتي انه
لا وثوق بالعيان والبيان اللذين انتجا لاهل الحق
الجزم بثبوت حقايق الاشياء في نفس الامر اما عدم
الوثوق بالعيان فلتطرق التهمة الى الحس بغلطه
كثيرا والمتهم لا تقبل شهادته في شيء واما عدم الوثوق
بالبيان اي الدليل فلتفرعه على العيان فبفساده فساده
والمقصد بهذا الدليل بالنسبة للعنادية والعندية
عدم الجزم بثبوت حقايق الاشياء في نفس الامر فاذا
انضم الى هذا الدليل ان ما لا دليل عليه ليس بثابت
لان الاصل العدم نتج لهم الجزم بنفي ثبوت حقايق الاشياء
في نفس الامر وبالنسبة للاادرية حصول الشك
وثبوته لهم لا الجزم بثبوت امر او انتفائه لانهم يدعون
الشك في جميع الحقايق بل في الشك ايضا وبهذا
التقرير اندفع ما يقال ان الشك من قبيل التصور فكيف
يقيم اللاادرية عليه دليلا والدليل لا يقام الا على
التصديق وان في اقامتهم هذا الدليل مع دعواهم
الشك في كل شيء تناقضا لان اقامتهم الدليل يدل على ان
غرضهم به الجزم بثبوت امر او انتفائه وهو مناف لدعواهم
الشك في كل شيء واعلم انه اختلف في تصدير الكتب الكلامية

Copyright © King Saud University

بامثال هذه الشبهات فقال بعضهم انه تضليل لطلاب
الحق وقال بعضهم ليس تضليلا لطلاب الحق بل اطلاعهم
على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما
يروم ونه وان لم يركنوا الى شئ منها اذا لاح لهم في بادئ
الرأي قال العلامة عصام ونحن نقول ذكر هذه الكلمات
المزيفة بمنزلة الايقاظ للطالب من نوم الغفلة وتنبيه
له على انه ينبغي له ان لا يعتمد على ما يسند وللعقل ما لم
يتأمل حق التأمل لانه وقع للعقلاء ما وقع فتأمل قوله
الضروريات اي حقايق الاشيا الضرورية التي هي من
جملة الحقايق التي وقع النزاع فيها بين اهل الحق والسوفسطائية
فقال اهل الحق انها ثابتة في نفس الامر باعتبار ذاتها
سواء كانت ضرورية او نظرية واستدلوا على ذلك بما
سبق من الجزم بثبوتها المذكور الحاصل ذلك الجزم بالعيان
بالنسبة للضروري منها وبالبيان اي الدليل بالنسبة
للنظري منها وقالت السوفسطائية بخلاف ذلك فقالت
العنادية منهم انها ليست ثابتة في نفس الامر باعتبار
ذاتها ولا باعتبار اعتقادها ولا فرق في ذلك بين ان
تكون ضرورية او نظرية وقالت العندية انها ليست
ثابتة في نفس الامر باعتبار ذاتها واما باعتبار
اعتقادها فثابتة في نفس الامر وفي الذهن على ما سبق
من ان القولين متبعا للاعتقاد ولا فرق في ذلك بين ان
تكون ضرورية او نظرية وقالت اللاادرية لا ندري
اي ثابتة في نفس الامر ام لا ولا فرق في بين ان تكون
ضرورية او نظرية واستدل كل من فرق السوفسطائية
الثلاث على مقالته بقوله الضروريات الخ اي الضروريات

من

من تلك الحقايق لكن اللاادرية استدلت بذلك
بدون ضميمة شئ اليه والعنادية والعندية استدلت
بذلك مع ضميمة ما سبق اليه والضروريات جمع ضروري
وهو ما لا يتوقف على نظر واستدلال سواء توقف على
حدس او تجربة او حس وذلك كحرارة النار وبرودة الماء
او لم يتوقف على شئ اصلا ككون الواحد نصف الاثنين
واعلم ان اثبات الضروريات وكذا النظريات
والغلط وقلته والبديهيات والحسيات وغير ذلك
مما ذكر في هذا الدليل مبني على زعم غيرهم القائل بثبوتها
لا على زعمهم لان كلا من العنادية والعندية ينفي
ثبوت حقايق الاشيا في نفس الامر بالنظر لذاتها
واللاادرية يدعون الشك في كل شئ فلا يثبتون
الضروريات وما ذكر معها كما انهم لا ينفونها لشكهم فيما
ذكر وفي العلم به بل في شكهم المذكور فتدبر قوله منها
حسيات اي من الضروريات حسيات اي حقايق تدرك
بالحس اي باحدى الحواس الخمس الظاهرة وهي البصر
والسمع والذوق والشم واللمس قوله قد يغلط
كثيرا اي يغلط غلطا كثيرا او يغلط بفتح اللام كيعلم
واسناد الغلط الى الحس مجازا اذ هو سبب في الغلط
والغالط صاحبه فان قلت الايقان بقلة الغلط ينافيه الايقان بكثرته
قلت للتحقيق لا للتقليل فهي كقد في قوله تعالى قد يعلم الله المعوقين
منكم ولو سلم انها للتقليل فلا منافاة لان قلة الغلط
بالنظر لاصابة الحس والكثرة بالنظر للغلط في ذاته
فقوله والحس قد يغلط كثيرا اي والحس يغلط غلطا قليلا

Copyright © King Saud University

بالنسبة لاصابته كثيرا بالنظر لنفسه على ان التحقيق
ان قد الداخلة على المضارع تفيد القلة بحسب الزمان
لا بحسب المادة كالغلط ولا شك ان ثبوت القلة بحسب
الزمان لا ينافي الكثرة الاضافية بحسب المادة وعليه
فقوله والحس قد يغلط كثيرا اي يقع منه في زمن قليل
الغلط كثيرا بالنظر لاصابته ولا تنافي في ذلك اي
وحيث كان الحس يغلط كثيرا ثبت له الغلط في بعض
الافراد ومتى كان غالطا في البعض جاز عليه الغلط في البعض
الباقي ويلزم من ذلك ان الحس يجوز ان يغلط في جميع
الافراد فلا يكون مفيد اللجزم بثبوت الحقيقة الحسية
في نفس الامر اذ لا تعلم اصابته من غلطه حتى يجزم بما
اصاب فيه بل يكون غلطه موجبا للشك كما تقول اللاادرية
ولعدم الجزم بما يشهد به من ثبوت بعض الحقايق في
نفس الامر بالنظر لذاته لانهامه بالغلط فيرجع الى الجزم
بعدم ثبوته في نفس الامر بالنظر لذاته لانه الاصل فيما
لم يدل دليل على ثبوته كما تقول العنادية والعندية قوله
كالاحول مثال لما غلط فيه حس البصر والمراد بالاحول
الاحول الذي يتكلف الحول بغمز جفنيه لانه الذي
يرى الواحد اثنين اما الحول الخلقي فلا يرى الواحد
اثنين لاعتياده الوقوف على الصواب في الرؤية قوله
يرى اي يبصر قوله الواحد اي بالشخص قوله اثنين
اي رؤية اثنين فاثنين مفعول مطلق لا مفعول ثان
ليرى لانها بصرية كما علمت فلا تنصب الا مفعولا
واحدا وسبب رؤية الواحد اثنين وقوع الانحراف
في العصبتين او في احداهما ومن غلط حس البصر

رؤيته

بلغ

ثلث ٩

رؤيته للكثير واحدا كما اذا كان على سطح الرحا خطوط متلونة
خارجة من مركزها الى محيطها فعند سرعة دورانها ترى الالوان
كونا واحدا ممتزجا منها لان النفس لا تتمكن في ذلك الزمان
القليل من تمييز بعضها من بعض عند وقوع الشعاع البصري
عليها فتراها كونا واحدا ومن غلطه ايضا رؤيته للظل
ساكنا مع انه متحرك على الدوام اما الى الزيادة واما الى
النقصان قوله والصفراوي مثال لما غلط فيه حس الذوق
والصفراوي هو الذي سامز اجه فغلب عليه خلط الصفرا
قوله يجد الحلو اي يصيب الحلو الملائم للمزاج السليم في
مذاقه قوله مرا اي وجد ان مرا اي اصابته من ثمر امفعول
مطلق لا مفعول ثان ليجد لان وجد لا تنصب مفعولين الا اذا
كانت بمعنى اليقين وهي هنا بمعنى الاصابة قوله ومنها
بديهيات اي ومن الضروريات بديهيات اي حقايق تدرك
بالبديهة اي بمجرد التوجه اليها والبديهيات جمع بديهي
وهو ما لا يتوقف على شيء اصلا كون الكل اعظم من الجزء
وكون الواحد نصف الاثنين فالبديهي اخص من الضروري
وقد سبق معنى الضروري وانما اقتصر على الحسيات والبديهيات
اللتين هما من انواع الضروري لانهما اظهر الانواع قوله وقد
يقع فيها اختلافات اي يقع في ثبوت البديهيات في نفس الامر
وعدم ثبوتها في نفس الامر اختلاف بين العقلاء والاختلاف
ينافي الجزم بثبوت الحقيقة البديهية في نفس الامر لان احد
المختلفين على الحق والاخر على الباطل ولا يعلم الحق من الباطل
حتى يحصل الجزم بالحق بل يكون الاختلاف موجبا للشك
كما تقول اللاادرية ولعدم الجزم بثبوتها في نفس الامر
ويرجع الى الجزم بعدم ثبوتها في نفس الامر بالنظر لذاتها

لانه الاصل في ما لم يدل دليل على ثبوته كما تقول العنادية
والعندية قوله وتعرض بكسر الراء اي تعرض للبديهيات شبه جمع شبهة
وهي ما يظن دليلا وليس بدليل وذلك كما لو قيل بجواز انقلاب
الرصاص ذهبا فيقال لا نسلم انه يجوز بل انقلابه ذهبا ممتنع
بداهة ويقام على ذلك شبهة بان يقال لان انقلاب الرصاص الى
ان يكون ذهبا كانقلاب الواحد الذي هو نصف الاثنين الى ان
يكون ربع الاثنين وهو ممتنع بداهة ويدفع ذلك بان يقال
لا نسلم انه مثله لان انقلاب الرصاص من الرصاصية الى
الذهبية ممتنع عادة لا عقلا وانقلاب الواحد من نصفيته
للاثنين الى كونه ربعا لها ممتنع عادة وعقلا فهو قياس مع
الفارق قوله يفتقر اي يحتاج قوله في حلها اي دفعها قوله الى
انظار اي ادلة دقيقة يختص ادراكها بالاذكياء اي ومن
الجايز ان لا يطلع عليها فلا ترتفع الشبهة او يطلع عليها لكن
لا يدرك منها وجه الدلالة فيغلط في رفع الشبهة وحينئذ
يكون عروض الشبهة مانعا من الجزم بثبوت الحقيقة البديهية
في نفس الامر بل هو موجب للشك في ثبوت ذلك البديهي كما تقول
اللاادرية ولعدم الجزم بذلك الثبوت ويرجع الى الجزم بعدم
ذلك الثبوت لانه الاصل في ما لم يدل دليل على ثبوته كما تقول
العنادية والعندية قوله والنظريات اي والحقايق النظرية
التي هي من جملة الحقايق التي وقع النزاع فيها بين اهل الحق
والسوفسطائية وذلك كحدوث العالم قوله فرع الضروريات
اي بان النظري لا يستنتج الا من مقدمات ضرورية
ابتداء او انتهاء فان المقدمات ان كانت نظرية
فلا بد ان تنتهي الى مقدمات ضرورية وذلك

كحدوث العالم فانه استنتج من مقدمات ضرورية وهي العالم
متغير وكل متغير حادث قوله ففسادها فسادها اي ففساد
الضروريات فساد النظريات اي سبب فسادها لما بنا النظريات
على الضروريات لكون النظريات لما استنتج الا من الضروريات
وفي العبارة حذف اي وصحتها صحتها وكان الاولى بما سبق
ان يقول بدل ذلك والضروريات يقع فيها الغلط والاختلاف
ثم يقول فكذا النظريات بدل قوله ولهذا كثر الخ فتامل
قوله ولهذا اي ولاجل ان فساد الضروريات سبب لفساد
النظريات اي وصحتها سبب لصحتها قوله كثر فيها اي في
النظريات اختلاف العقلا ولا يخفى ان اختلاف العقلا فيها
لا يتوقف على كون فساد الضروريات سببا لفساد النظريات
وصحتها سببا لصحتها وضلا عن كثرته لان الضروري الذي
ابتني عليه النظري ان كان فاسدا كان النظري المبني عليه فاسدا
ايضا اتفاقا ولا يعقل فيه خلاف وان كان صحيحا كان النظري
المبني عليه صحيحا اتفاقا ولا يعقل فيه خلاف نعم الاختلاف
في الضروري الذي ابتني عليه النظري يوجب الاختلاف في
ذلك النظري فلذا كان الاولى ان يقول ما ذكرناه بدل
ما قاله الا ان يقال المشار اليه بقوله ولذا قوله والنظريات
فرع الضروريات لكن على هذا يكون قوله ففسادها فسادها
لا ثمرة له وايضا قوله فيما يأتي وكثرة الاختلاف لفساد الانظار
الا يفيد ان المشار اليه قوله ففسادها فسادها اي وحيث
كثر الاختلاف في النظريات فكثرة الاختلاف تنافي الجزم بحقية
بعض الحقايق النظرية اي كونه حقا اي ثابتا في نفس الامر
لان احد المختلفين على الحق والاخر على الباطل ولا يعلم الحق من
الباطل حتى يحصل الجزم بحقية بعض النظريات بل كثرة الاختلاف

Copyright © King Saud University

تكون موجبة للشك كما تقول اللاادرية ولعدم
الجزم بثبوت ذلك النظري في نفس الامر بالنظر
لذاته ويرجع الى الجزم بعدم ذلك الثبوت لانه
الاصل في مالم يدل دليل على ثبوته كما تقول العنادية
والعندية وظهر من تقرير هذا الدليل مما سبق انه دليل
لفرق السوفسطائية الثلاث لكنه دليل للاادرية
بدون ضميمة شيء اليه وللعنادية والعندية بضميمة
ان الاصل العدم فيما لم يدل على ثبوته دليل فتامل قوله
قلنا اي في الرد على السوفسطائية المستدلين بالدليل
المذكور قوله غلط الحس الخ اي غلطه الموجب للشك
بالنسبة للاادرية ولعدم الجزم بما تشهد به الحس مع
ثبوت الحقايق في نفس الامر بالنسبة للعنادية والعندية
وهذا جواب عن المدح في الحسيات المذكور في قوله والحس
قد يغلط كثيرا وحاصل القدح ان قولهم والحس قد يغلط
اشارة الى قياس منتج لعدم افادة الحس الجزم بثبوت
شيء في نفس الامر ونظمه الحس قد يغلط في بعض الافراد
ومتى كان يغلط في البعض جاز ان يغلط في البعض الباقي
ويلزم ذلك جواز الغلط عليه في جميعها فالحس يجوز ان
يغلط في جميعها فلا يكون مفيدا للجزم بثبوت شيء في نفس
الامر وحاصل هذا الجواب منع كبرى القياس بان يقال
لانسلم ان الحس اذا كان غالطا في بعض الافراد يلزم جواز
غلطه في البعض الباقي حتى يلزم ذلك جواز غلطه في جميعها
فان الغلط في البعض انما هو لاسباب جزئية موجودة في
هذا البعض وهو لا ينافي وجود الجزم في بعض اخر بسبب
انتفاء جميع الغلط عن هذا البعض الاخر قوله في البعض اي

اسباب ع

بعض

بعض الافراد كالاحول والصفراوي قوله لاسباب جزئية اي
عارضة لذلك البعض كتكيف الحلو كالعسل عند ملاقاته
فم الصفراوي بكيفية الفم فيصير مرا فيدركه كذلك وكانقسام
الشعاع في رؤية من تكلف الحول بغمز جفنه فرأى العمر قمرين
مثلا وكتحرك شعاع بصر راكب السفينة على الشط فيرى
الشط سائرا قوله لا ينافي الجزم اي الجزم بثبوت الحقايق في
نفس الامر كحلاوة العسل قوله بالبعض اي لا ينافي وجود
الجزم في البعض الاخر من الافراد فالباء بمعنى في قوله بانتفاء
الباء سببية متعلقة بالجزم اي وجود الجزم في ذلك البعض
بسبب انتفاء اسباب الغلط عنه اي عدم وجودها فيه اي
والجزم المذكور هو مدعانا اذ متعلق الجزم المذكور هو ما ادعيناه
من ان حقايق الاشياء ثابتة والجزم بهذا المتعلق هو ما ادعيناه
من ان العلم بحقايق الاشياء ثابت فيكون ذلك السبب محققا
فان قلت يجوز ان يكون هناك سبب عام لغلط عام وان
لم يعلم ذلك السبب العام بجميع الافراد فيكون ذلك السبب
متحققا في جميع الافراد فلا يكون جميع الاسباب منتفيا وح
لا يحصل في ذلك البعض الاخر الجزم بما في نفس الامر قلت الجواب
انا لا نسلم عدم حصول الجزم بما في نفس الامر في البعض
الاخر بل الجزم بما في نفس الامر اي جزم العقل بما
في نفس الامر حاصل فيه لان بديهة العقل جازمة بانتفاء
وجود السبب العام المذكور في مثل ادراك حلاوة العسل
واضاءة الشمس وحرارة النار جزما عاديا لا يتطرق اليه
شائبة وهم الغلط وامكان وجود السبب العام المذكور
في نفسه لا ينافي الجزم العادي بانتفاء وجوده الا
ترى ان الجزم ان جعل احد الدرهم ينقلب ذهبا جزما يقينيا

Copyright © King Saud University

مع امكان الانقلاب في نفسه **فان قلت** لاحاجة لنا في
حصول الجزم بما في نفس الامر الى الجزم بانتفاء وجود
ذلك التسبيب بل يكفينا في حصول الجزم بما في نفس
الامر انتفاء ذلك التسبيب في نفس الامر **فالجواب**
ان الحس الذي يشهد بما في نفس الامر لما صار وهمنا
بالغلط كان عدم غلطه في نفس الامر غير كاف في
حصول الجزم بما في نفس الامر بل لابد في حصول الجزم
بما في نفس الامر من الجزم بعدم غلطه حتى في نفس الامر
ولا يتحقق الجزم بعدم غلطه الا اذا جزم بانتفاء سبب
الغلط في نفس الامر وحيث حصل الجزم بما في نفس
الامر ثبت مدعانا وهو المطلوب اذ المطلوب بهذا الرد
وبما بعده من الردين الآتيين ثبوت مدعانا وهو
لا يقدح فيه عدم تسليم السوفسطائية انتفاء جميع
اسباب الغلط وليس المطلوب بهذا الرد وبما بعده
الزام السوفسطائية بالجزم بما في نفس الامر اذ الرد
المذكور لا يلزمهم بالجزم بما في نفس الامر انهم لا يسلمون
انتفاء جميع اسباب الغلط وان جزم البعض بما في نفس
الامر دون البعض يوجب التحير والشك وهو ما ذهب
اليه اللاادرية وعدم الجزم بما في نفس الامر فيرجع
الى الجزم بعدم ثبوت ذلك في نفس الامر لان الاصل
في ما لم يدل دليل على ثبوته وهو ما ذهب اليه
العنادية والعندية وظهر من هذا التقرير ان الحس
يوثق به حيث جزم بانتفاء اسباب غلطه فقول
الفلاسفة انه لا يوثق به وتطلقون ذلك غير مسلم
وظهر منه ايضا ان الجازم بثبوت المحسوس لثابت

في

في نفس الامر العقل بواسطة ادراك الحس لكن
التحقيق على مذهب الحكما ان الجازم بذلك النفس
بواسطة ادراك الحس له فتامل **قوله** والاختلاف
في البديهي الخ جواب عن القدح في البديهيات اي
واختلاف العقلا الواقع في ثبوت الحقيقة البديهية
في نفس الامر وعدم ثبوتها فيه **وقوله** لعدم الالف
اي الاختلاف الكائن لعدم الالف بتلك الحقيقة
البديهية اي لكونها غير مألوف لمن انكرها **وقال**
بعدم ثبوتها في نفس الامر وفي العبارة حذف اي
ووجوده اي الالف بالنسبة لمن اعترف بها **وقال**
بثبوتها في نفس الامر فالمنكر لها انكرها لعدم الالف
بها والمعترف بها اعترف بها لالفه بها نعم ان اريد
بالاختلاف في البديهي المخالف فيه لم يكن في الكلام
حذف شيء **قوله** او لخفا في التصور اي او لخفا في تصور
تلك الحقيقة البديهية كلون الواحد عشر عشر المائة
وخفا التصور اما لقصور الذهن واما لعدم استحضار
تلك الحقيقة **واما** لغير ذلك وفي العبارة حذف اي
ولعدم خفا التصور اذ الاختلاف مشتمل على قولين
وكل قول له علة وعلة المنكر خفا التصور وعلة المثبت
اتضاح التصور اللهم الا ان يريد بالاختلاف المخالف
فلا حاجة الى الحذف **قوله** لا ينافي البداهة اي بداهة
الحقيقة المختلف فيها وفيه ان السوفسطائية لم
يدعوا فيما سبق منافاة الاختلاف للبداهة حتى يرد
عليهم بعدم المنافاة وانما ادعوا ان الاختلاف
ينافي الجزم بثبوت تلك الحقيقة البديهية في نفس الامر

Copyright © King Saud University

الذي هو مدعانا فالاولى ان يقول لا ينافي الجزم
بثبوت ذلك البديهي في نفس الامر وهو مدعانا فقد
ثبت بهذا الرد على هذا الوجه ما هو المقصود منه من
ثبوت مدعانا لا الزام السوفسطائية بما ادعيناه
من الجزم المذكور لانه لا يلزمهم بذلك ويفهم وجه كون
هذا الرد لا يلزمهم بالجزم المذكور مما قدمته في الرد
السابق فتدبر **قوله** وكثرة الاختلاف اي في النتايج
النظرية وهو جواب عن سند القدح في ثبوت الحقايق
النظرية في نفس الامر اي والاختلاف الكثير في النتايج
النظرية كالاختلاف في كون العالم له صانع او لا صانع
له وقوله لفساد الانظار اي الادلة المركبة من المقدمات
الضرورية التي هي اي تلك الادلة اصل النظريات
وفساد الادلة اما باختلال مادتها او صورتها او هو
باختلالهما معا وفي العبارة حذف اي وصحتها اي الانظار
فصحة النتيجة لصحة دليلها كالعالم متغير وكل متغير
له صانع المنتج لان العالم له صانع وفسادها لفساد
دليلها كالعالم ليس بمتغير لان السكون اذا ظهر كانت
الحركة كامنة فيه والحركة اذا ظهرت كان السكون كامنا
فيه وكل ما ليس بمتغير لا صانع له المنتج لان العالم له صانع
له لغم ان اريد بكثرة الاختلافات كثرة المخالفين للحق
لم يحتج الى الحذف وفي جعل الفساد وعدمه وهو الصحة
علة لكثرة الاختلاف ما سبق في قوله ولهذا كثر فيها
اختلاف العقلا فلا تغفل **قوله** لا ينافي حقية بعض
النظريات اي لا ينافي الجزم بحقية بعض النظريات اي
بكون بعض النتايج النظرية ككون العالم له صانع حقا

اي

اي ثابتا في نفس الامر والجزم المذكور هو مدعانا
فقد ثبت بهذا الرد مدعانا الذي هو مقصود منه
واما الزام السوفسطائية بهذا المقصود فلم يفده
الرد المذكور وتقدم في الرد الاول ما يفهم منه وجه
عدم افادته للالزام المذكور تنبيه قد بقي قوله
ويعرض شبه يفتقر في حلها الى انظار دقيقة فلم
يجب عنه وجوابه ان عروض الشبه المحتاج في دفعها
الى انظار دقيقة للبديهيات غير قادح في الجزم بثبوت
الحقايق البديهية في نفس الامر فان العقل انما يجزم
بثبوت الحقايق البديهية في نفس الامر بديهية
لا بنظره حتى يحتاج في جزمه بذلك الى دفع الشبه
حتى لو عرض له شيء منها لا يلتفت اليه ويعلم بطلانه
اجمالا لكونه مصادما للضرورة ولو تصدى للحل ودفع
الشبه لربما احتاج الى النظر والتامل لكن لا لتحصيل
الجزم بل لدفع ما يقع في ذهن القاصرين من تلك الشبه
فتامل **قوله** والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم اي
للعلة الاتية بل ولا فايدة لها معهم لان فايدة المناظرة
ان يثبت بالدليل صحة قول وبطلان قول اخر ومعلوم
ان العلم الحاصل بالدليل اخفى من العلم الحاصل بالحس
والعادية والعندية منكرة للعلم الحاصل من الحس
فانكارها للعلم الحاصل بالدليل بالطريق الاولى واللاد
تشكك في العلم الحاصل من الحس فلنتشكك في العلم
الحاصل بالدليل بالطريق الاولى حينئذ لا فايدة
للمناظرة معهم والمناظرة المباحثة ومقابلة الحجة
بالحجة والقصد بها اظهار الحق وضمير معهم عائد على السو

ربية

فسطائية

Copyright © King Saud University

اي الفرق الثلاث بدليل قوله خصوصا اللا ادرية
قوله خصوصا اللا ادرية اي لانهم يشكون في كل شيء
حتى في شكهم فلا يعلمون شيا اصلا قوله لانهم اي الشوّ
اي الفرق الثلاث لا خصوص اللا ادرية كما قيل فقوله
لانهم الخ علة لقوله والحق انه لا طريق الخ لا لقوله خصوصا
اللا ادرية قوله لا يعترفون بمعلوم اي تصوري او تصديقي
خلافا لمن قيده بالتصديقي نظرا الى ان علة لقوله
خصوصا اللا ادرية وانهم يعترفون بالشك المستلزم
لتصور الطرفين اي وحيث كانت الفرق الثلاث
لا تعترف بثبوت معلوم في نفس الامر فلا طريق الى
المناظرة معهم لان المناظرة لا بد فيها من اتفاق الخصمين
على ثبوت موضوع يكون مورد اختلافهم في ايجاب محمول
لذلك الموضوع او سلبه عنه ولا بد فيها من معلوم تثبت
به المجهول لذلك الموضوع قوله لتثبت مبني للمجهول وهو
متعلق بيعترفون واللام لام العاقبة لا لام العلة
ولو ابدلها بحتى لكان اوضح وقوله به اي بالمعلوم المعرف
به والباء سببية وقوله مجهول اي تصوري او تصديقي
يعني انه لا طريق الى المناظرة معهم لان المناظرة لا تكون
الا لاثبات مجهول بمعلوم وهم لا يعترفون بمعلوم حتى
تثبت به مجهول فلا طريق الى المناظرة معهم قوله
بل الطريق اي في الحامهم قوله تعذيبهم بالنار لا يلزم
من هذا تجويز تعذيبهم شرعا حتى يرد انه غير جائز قوله
ليعترفوا اي بالالم الذي هو من الحسيات اذ هو من الامور
التي تدرك بحاسة اللمس وهو حقيقة من الحقايق فاعترافهم
به اعتراف بثبوت حقيقته في نفس الامر ويلزم من اعترافهم

به

به اعترافهم بثبوت العلم به في نفس الامر فيكون
كل من حقيقة الالم والعلم بها ثابتا في نفس الامر وبذلك
يبطل انكارهم ثبوت الحقايق والعلم بها في نفس الامر
على الاطلاق لان الايجاب الجزئي يناقض ويبطل
السلب الكلي لكن فيه انه يجوز ان يعترفوا بالالم ويقولوا
انه من غلط الحس فلا يكون اعترافهم به اعترافا بثبوت
حقيقته في نفس الامر حتى يلزم منه الاعتراف بثبوت
العلم به في نفس الامر ويكون ذلك مبطلا لانكارهم
ثبوت حقيقته في نفس الامر وثبوت العلم به في نفس
الامر فتامل قوله او يحترقوا اي ان اتسمروا على
الانكار اذ باتسمارهم على الانكار يتسمر تعذيبهم
بالنار حتى يحترقوا فاذا احترقوا ارتاح اهل الحق من
منازعتهم ومخاصمتهم وطهرت الارض من رجس ضلالهم
قوله وسوفسطا اي المنسوب اليه الفرق الثلاث
المذكورة وهو اسم يوناني منسوب اليه مركب من
سوفا واسطا حذفت عند التركيب همزة اسطا
للتخفيف والف سوفا لالتقاء الساكنين قوله اسم
للحكمة الخ اي اسم موضوع للحكمة المموهة قوله والعلم
المزخرف عطف على الحكمة المموهة عطف تفسير فالعلم
تفسير للحكمة والمزخرف وهو المزين الظاهر فاسد
الباطن تفسير للمموه قوله والحكمة عطف مرادف قوله
معناه المزخرف والغلط المناسب المزخرف والمموه
ويكون عطف المموه مرادفا قوله ومنه اي ومن هذا
الاسم وهو سوفسطا قوله اشتقت اي اخذت
قوله السفسطة هي المغالطة والتلبيس والكلام

Copyright © King Saud University

الذي يوهم ظاهره انه حق ويظهر بطلانه بالتامل قوله كما
اشتقت اي اخذت قوله الفلسفة هي العلوم الحكمية
قوله فيلا سوفا مركب اضافي فيلا مضاف وسوفا مضاف
اليه وفيلا باليونانية معناه محب وسوفا تقدم ان معناه
الحكمة والعلم ولذا فسره بقوله اي محب الحكمة قوله اي محب
الحكمة كناية عن عالم الحكمة لان من علم شيأ حقيقته فيكون بمعنى
الحكيم فبناء هذه الكناية على ما اشتهر من ان المرء لا يزال عدوا
لما جهله قوله واسباب العلم اي اسبابا تحصوله ولما اثبت
العلم بالحقايق رد على السوفسطائية وكان منشا انكارهم
الطعن في الحس وبديهة العقل والنظر المتفرع عنهما عقبه
باثبات الحس والعقل فقال واسباب العلم ثلاثة اشارة
الى اثبات السببين اللذين طعنوا فيهما مع زيادة سبب
ثالث مبالغة في تصحيح القول بتحقق العلم بحقايق الاشيا
وانما اتى بالاسم الظاهر وهو العلم ولم يات بالضمير بان
يقول واسبابه لئلا يتوهم عود الضمير الى العلم المتعلق
بجنس حقايق الاشيا مع ان المراد بيان اسباب مطلق
العلم اي من غير ملاحظة الى شيء والمراد يكون الاشيا الاتية
اسبابا للعلم ان العلم يحصل عقيبها عادة من غير توليد وعلة
ايجاب فيجوز تخلفه عنها خرقا للعادة وخرج باضافة الاسباب
الى العلم علم الله اذ لا سبب له فالمراد بالعلم في كلام المصر
العلم الحادث فحينئذ لا حاجة لقول المصر للخلق اذ ما خرج
به وهو علم الله قد خرج بالاضافة فتدبر قوله وهو صفة
اي صفة نفسانية اي والعلم صفة قائمة بالغير وهو النفس
وذكر الضمير نظرا للمرجع وفي نسخة وهي صفة بتانيث
الضمير نظرا للخبر وعرف العلم بناء على انه كسبي يمكن تعريفه

خلافا

اي ومحبا لما علمه

اضافته

خلافا لمن قال انه بديهي لا يحتاج في تصوره الى معرف بيان
تصوره حاصل لنا بالوجدان لان كل احد يجد من نفسه
عند علمه بشيء كونه حصل له العلم ولمن قال انه كسبي تعسر
علينا تلخيص العبارة الكاشفة عن ماهيته واختار
الشم هذا التعريف والذي بعده لكونهما احسن ما قيل في
تعريفه والاول احسن من الثاني لان مفهومه في نفسه امر
واضح لا يحتاج في فهمه الى تقدير ولا الى نظر دقيق بخلاف
الثاني كما سيظهر لك وهذا التعريف كالذي بعده على راي
من يجعل العلم صفة ذات تعلق وهم جماعة من الاشاعرة
واختاره جماعة من المتاخرين وعليه يكون العلم من مقولة
الكيفيات النفسانية وجمهور المتكلمين يجعلون العلم التعلق
بين العالم والمعلوم اي الاضافة والنسبة الخاصة التي
بها يصير الاول عالما بالثاني والثاني معلوما بالاول فيكون
العلم من مقولة الاضافة وعليه يعرف بتجلي المذكور او بالتمييز
الذي لا يحتمل النقيض ويصح حمل العلم في كلام المصر على الصفة
التي هي مبدا التعلق وعلى التعلق نفسه اذ الاسباب الاتية
كما يحصل عندها التعلق يحصل عندها الصفة المذكورة بخلق
الله لها عند تلك الاسباب ودخل في الصفة جميع الصفات
قوله يتجلى بها اي بسببها والمبادر السبب المفضي الى
المسبب وهو الذي يلزم من وجوده وجود المسبب فيخرج
الوجود والحياة مما هو شرط في التجلي وخرج بقوله يتجلى بها
القدرة والارادة لانهما ليستا من الصفات التي يتجلى بها
المذكور وبقي السمع والبصر والكلام فانها من الصفات
التي يتجلى بها المذكور لكن الكلام خرج بقوله لمن قامت به فان
التجلي بالكلام ليس لمن قام به الكلام بل للمخاطب به وبقي السمع

Copyright © King Saud University

والبصر فلم يذكر ما يخرجان به فيكون التعريف بالنظر لهما غير مانع
وقد يقال انما خارجان بقوله المذكور اذ المراد به ما يشمل
المستحيل والسمع والبصر لا يتعلقان به حتى ينكشف بهما
قوله المذكور المراد به ما يذكر اسمه باللسان لا ما يقابل النسيان
ولا ما يذكر بالقلب فهو من الذكر بكسر الذال المعجمة وهو
ما يكون باللسان لا من الذكر بضم الذال المعجمة وهو ما يكون
بالقلب وان صح ارادته في تعريف العلم ايضا ليشمله مثل الظن
والجهل كالمذكور المأخوذ من الذكر بكسر الذال المعجمة خلافا
لمن منعه مستندا الى ان المذكور على ارادته يكون بمعنى
المعلوم فيلزم الدور لان الدور مندفع بان المراد بالمعلوم
ذات المعلوم بقطع النظر عن وصفه بالمعلومية المأخوذة
من العلم وانما جعل المذكور من الذكر بكسر المعجمة لا من الذكر
بضمها حملا للفظ على المعنى الشايع المتبادر منه وهو ما يكون
باللسان وعلى هذا يكون المعنى العلم صفة يتجلى بها الامر
الذي يمكن ان يذكر دالة باللسان كان ذلك الامر وجوديا
او عدميا ممكنا او واجبا او ممتنعا معنى او ذاتا كليا او
جزئيا والتجلي في كل شئ بحسبه واختار المذكور على المعلوم
لسلامته من الدور المتوهم في التعبير بالمعلوم وان كان
كان يدفع بما سبق وعلى الشئ ليشمله المعدوم كالموجود
المفقود في التعبير بالشئ لقصوره على الموجود قوله لمن
متعلق بقوله يتجلى اي يتجلى لمن قامت تلك الصفة به
وهو محلها الموصوف بها وهو النفس وخرج بقوله لمن قامت
به النور اذ هو صفة يتجلى بها المذكور لكن لا لمن قامت به
وكذا يخرج به كل صفة يتجلى بها موصوفها من بين من لا يوصف
بها كالشجاعة والبياض لانه لا يصدق عليها انها يتجلى بها

شئ لمن قامت به اذ التجلي بها انما هو لغير من قامت به
ويخرج به ايضا ادراك الحيوانات العجم لان من
مختص بالعقلا وهذا التعريف لنسب لابي منصور
الماتريدي قوله اي ليتضح اراده مطلق الانضاح
اي الانكشاف لا الانضاح التام اي الانكشاف
التام بدليل ادخال التصديق الغير اليقيني اي
التصديق الظني في هذا التعريف قوله ويظهر عطف
تفسير قوله ما يذكر اي امر يمكن ان يذكر قوله
دالة او يذكر بامتبار ورد له قوله ويمكن ان يعبر
عنه اشار بهذا العطف الى ان المراد بالذكر الذكر
اللساني وان ذلك الذكر بحسب الامكان لا بالفعل
قوله موجود اي في الخارج بحيث يمكن رؤيته
قوله كان اي ما يمكن ان يعبر عنه اي ولا فرق
في ذلك الموجود بين ان يكون قديما او حادثا قوله
او معدوما اراد به ما قابل الموجود اي الذي لم يصل
الى مرتبة الوجود فيصدق بالاحوال على القول
بثبوتها فهي ثابتة في الخارج لا معدومة فيه ولا موجودة
فيه بحيث يمكن رؤيتها ولا فرق في المعدوم بين ان
يكون ممكنا كالعنقا او ممتنعا كالشريك قوله فيشمل
اي هذا التعريف قوله ادراك الحواس اي التي هي
السمع والبصر والذوق والشم واللمس اي فهذا
الادراك يقال له علم وهو ما ذهبت اليه الاشعري
قائلا ان ادراك السامعة والباصرة مثلا علم
بالمسموعات والمبصرات وهو المختار عند المتاخرين
لكن الجمهور على انه نوع من الادراك ممتاز عن العلم

Copyright © King Saud University

بالماهية فلا يقال له علم وهو المناسب للعرف
واللغة ورد واما ذهب اليه الاشعري يقولهم انا
نجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا اللون
وبين ابصاره ولو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن
بينهما فرق وبانه مخالف للعرف واللغة اذ ادراك
الحواس شامل لادراك البهائم وادراك البهائم
لا يقال له علم في العرف واللغة لان البهائم ليست
من اولي العلم فيهما واذا كان ادراك البهايم لا يقال
له علم في العرف واللغة فليكن ادراك اولي
العلم بالحواس كذلك اذ لا فرق بين اولي العلم والبهائم
في الادراك بالحواس فان قلت ادراك البهائم
قد خرج بقوله من في قوله لمن قامت كما سبق فلا
يقال له علم بخلاف ادراك الحواس المتصف بها اولوا
العلم فلم يخرج من التعريف فيقال له علم فالجواب
ان جعل الاحساسي اي الادراك بالحاسة من العقلا
علما بخلاف الاحساس من البهايم فليس بعلم كما يشير
اليه كلمة من مخصص تحكم على انه قد نقل عن الاشعري
الرجوع عما ذهب اليه من ان ادراك الحاسة يقال
له علم الى القول بان الادراك بالحاسة ليس بعلم
واجيب من طرف المتاخرين عن الوجه الاول من وجهي
الرد الصادر من الجمهور بان ذلك الفرق لا يمنع
كونه علما مخالفا لبقية انواع العلم اما بالنوع او بالمرتبة
وبان ذلك الفرق انما يصح لو امكن العلم بمتعلق الحاس
بطريق اخر غير الحسي وهو باطل وعن الوجه الثاني
منهما بان العلم المنتفي عن البهائم في اللغة والعرف العلم

الغير

الغير الاحساسي واما العلم الاحساسي فثابت لها
وحينئذ يكون ما هنا من شمول تعريف العلم لادراك
الحواس كان ذلك الادراك من اولي العلم او من غيرهم
صحيحا ولا يخالف اللغة والعرف وعلى هذا الجواب
يكون المدرك للمحسوسات الحواس نفسها كان ذلك
الادراك من اولي العلم او من غيرهم وهو مذهب
الفلاسفة واجاب بعضهم عن الوجه الثاني بان
المراد بادراك الحواس الشامل له تعريف العلم ادراك
العقل بواسطة الحواس فالحواس آلة للادراك
والمدرك العقل لا الحواس وهذا موجود في اولي
العلم دون البهايم فحينئذ يخرج ادراك البهايم
بحواسها فلا يقال له علم كما في اللغة والعرف
اذ لا عقل للبهايم حتى يكون ادراكها بعقلها والحواس
آلة لا ادراكه ويكون ادراكها المذكور علما وانما المدرك
في البهايم حواسها واذا كان المراد ما ذكر المخرج
لادراك البهايم فلا يخالف شمول التعريف لادراك
الحواس ما في اللغة والعرف لان ما هنا في ادراك
اولي العلم بالحواس اي ادراكهم بمفهوم المحسوسات
بمعونة الحواس وما في اللغة والعرف في ادراك البهايم
بالحواس نفسها وعلى هذا الجواب يكون المدرك
للمحسوسات بالنسبة لاولي العلم العقل والحواس
آلة لادراكه وبالنسبة لغير اولي العلم كالبهايم الحواس
نفسها اذ لا عقل لغير اولي العلم وهو خلاف ما عليه
الفلاسفة لكن التحقيق ان المدرك في اولي العلم
النفس بواسطة الحواس لا العقل اذ العقل انما هو

Copyright © King Saud University

الة لادراك النفس للمعاني الكلية كما ان الوهم عند
الحكما الة لادراك النفس للمعاني الجزئية واما اهل
السنة فيقولون الواسطة في ادراك المعاني الجزئية
العقل فتبين من هذا التحقيق ان المدرك للصور
المحسوسة النفس والحواس الة لادراكها واذا كان
المدرك للصور المحسوسة النفس والحواس الة
لادراكها فيقال ان البهايم يمكن ان تكون نفوسها مدركة
للمحسوسات بواسطة الحواس فتكون البهايم كاولي
العلم فجعل ادراك اولي العلم بالحواس علما دون
ادراك البهايم بالحواس تحكم فتامل **قوله** وادراك
العقل اي ادراك البهايم النفس بواسطة العقل
وقد علمت ما تدركه النفس بواسطة العقل مما
سبق وهو المعاني الكلية فقط عند الحكما والمعاني
الكلية والجزئية عند اهل السنة **قوله** من التصورات
بيان لكل من ادراك الحواس وادراك العقل فهو
راجع لهما ثم ان التصورات لا تكون الا يقينية ان
قلنا انها لا تقابل لها وهو التحقيق وتكون يقينية
وغير يقينية ان قلنا انها لها تقابل وهو راي العلم
والتصورات جمع تصور وهو ادراك المفرد **قوله**
والتصديقات راجع لادراك العقل فقط والتصديقات
جمع تصديق وهو ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة **قوله** اليقينية وغير اليقينية اما راجع
لخصوص التصديقات اولها وللتصورات على ما سبق
والتصديق اليقيني هو المطابق للواقع مع الجزم بانه
لا يكون الا كذلك جزما لا يزول بتشكيك مشكك ولا
بغيره

بغيره كما في قولك العالم متغير وكل متغير حادث
والتصديق الغير اليقيني هو الذي يكون بدون الجزم
كالظن كما في قولك هذا يدور في الليل بالسلاح
وكل من كان كذلك فهو سارق او يكون مع الجزم الذي
يمكن زواله بتشكيك مشكك او بالتوفيق للصواب
كاعتقاد مطابقا للواقع كاعتقاد المقلد او غير
مطابق للواقع كالجهل المركب فظهر من هذا ان غير
اليقيني شامل للظن والتقليد والجهل المركب ولا
يشمل الشك والوهم وعلى هذا يكون المراد بالتجلي
مطلق التجلي اي الانضاح لا التجلي التام حتى يخرج
الظن والتقليد والجهل المركب لكن فيه ان صاحب
المواقف قال تسميه الظن والجهل المركب والتقليد
علما يخالف العرف واللغة والشرع **قوله** بخلاف اخ
اي وهذا التعريف ملتبس بخلاف اي بمخالفة قولهم
في تعريف العلم صفة اخ الا ان قولهم صفة توجب اخ
لا يشمل غير اليقيني باقسامه التي ذكرناها فليكن
التعريف السابق ارجح من قولهم صفة توجب اخ لشموله
لغير اليقيني الشامل للظن والجهل المركب والتقليد
لكن فيه ان ترجيح التعريف السابق على هذا التعريف
بالشمول المذكور ترجيح بما يوجب المرجوحية لا الارجحية
لما علمته من كلام صاحب المواقف **قوله** قولهم اي في
تعريف العلم صفة اخ والضمير للقائلين بهذا التعريف
وهم الاصوليون كابن الحاجب قائلا انه اصح الحدود
ثم ان قوله قولهم اما ان يبقى القول فيه على مصدريته
فيقدر حينئذ مضاف اي متعلق قولهم ويكون قوله صفة اخ

Copyright © King Saud University

في محل نصب مقول القول واما ان يأول بمقول وعليه
يكون قوله صفة الخ بدلا من قول بمعنى مقول قوله صفة
اي صفة وجودية قايمة بموصوف وهو النفس يخلقها الله
تعالى عقب استعمال العقل او الحواس او الخبر الصادق
وقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحياة
والسواد قوله توجب اي لمحلها القائمة هي به وهو
النفس فلا بد من اعتبار المحل لان التميز الذي اوجبته
تلك الصفة انما هو للمحل لا للصفة لان التميز انما هو
النفس والصفة الة للتميز ولذا قال توجب تميزا ولم
يقل تميز تميزا وقوله توجب ليس المراد به توثير بل
تسبب او تستلزم استلزاما عاديا لاستناد جميع
الممكنات الى الله وقوله تميزا اي للشي اي توجب لمحلها
القائمة هي به ان يميز الشئ عما عداه تميزا وانما قدرنا
الشئ لان التميز لا بد له من شئ يتعلق به والمراد
بذلك الشئ الماهية المجملة في التصور والمثبت وهو
المحمول والمثبت له وهو الموضوع في التصديق الايجابي
والمنفي والمنفي عنه في التصديق السلبي وليس
المراد به النسبة التي بين الموضوع والمحمول او
الوقوع واللاوقوع او المجموع لان ذلك من مصطلحات
اهل المنطق وتدقيقاتهم والمشائخ يتحاشون
عن ذلك والمراد بالتميز مابه التميز اي الامر الذي به
تميز النفس الشئ عما عداه لا المعنى المصدري اعني
كون النفس مميزة وذلك الامر في التصور الصورة
المبينة للماهية المجملة والممزة لها عما عداها كصورة
حيوان ناطق بالنسبة لماهية الانسان المجملة

فانها تميز بها عما عداها من الماهيات المجملة كماهية
الفرس المجملة وفي التصديق الاثبات والنفي المميز ان
للموضوع والمحمول عما عداهما كنفي القدم عن العالم
واثبات الحدوث له وخرج بقوله تميزا توجب تميزا
الصفات التي توجب لمحلها تميزه عما عداه فقط لا تميزه شيء
عما عداه وهي ما عدا الصفات الادراكية كالبياض للابيض
والشجاعة للشجاع والقدرة للقادر فان القدرة مثلا توجب
لمحلها ان يكون متميزا عن العاجز لا ان يكون مميز الشيء
عما عداه بخلاف الصفات الادراكية كالسمع والبصر
والشم فانها توجب لمحلها تميزه للاشياء عما عداها كما توجب
له تميزه عن غيره قوله لا يحتمل النقيض هذه الجملة صفة
لتميز او ضمير يحتمل عائد على التميز وظاهره ان التميز
له نقيض لكنه لا يحتمل ذلك النقيض وهذا الظاهر
ليس مرادا وانما المراد ان نقيض التميز لا يحتمله متعلق
ذلك التميز وهو الشيء الذي قدرته فيما سبق وحينئذ
يكون المعنى المقصود من قوله لا يحتمل النقيض لا يحتمل
متعلق التميز نقيض ذلك التميز وانما وصف التميز بعدم
الاحتمال مجازا من وصف المتعلق اسم فاعل بصفة المتعلق
اسم مفعول وقد عرفت ان المراد بالتميز في التصور الصورة
المميزة للماهية المجملة عما عداها كصورة حيوان ناطق
المميزة لماهية الانسان المجملة فيكون نقيض تلك الصورة
عدم تلك الصورة الصادق باي صورة من الصور المميزة
للشيء عما عداه كصورة حيوان صاهل او حيوان ناهق وفي
التصديق الايجابي اثبات امر اخر فيكون نقيضه نفي ذلك الامر

Copyright © King Saud University

عن الاخر وفي التصديق السلبي نفي امر عن امر فيكون
نقيضه اثبات ذلك الامر للامر الاخر فالمتعلق في التصور وهو
الماهية المجملة لا يحتمل نقيض الصورة المميزة لها عما عداها والمتعلق
في التصديق وهو الموضوع والمحمول لا يحتمل نقيض المميز لهما
عما عداهما فان كان المميز لهما الاثبات كان نقيضه النفي وان
كان المميز لهما النفي كان نقيضه الاثبات والمراد ان المتعلق
لا يحتمل عند النفس المميزة وقوع النقيض للمميز بدل ذلك المميز
احتمالا وقوعيا بوجه من الوجوه لا في الحال ولا في المآل لمنافاة
الاحتمال للعلم وهذا لا ينافي ان المتعلق باعتبار ذاته محتمل
للنقيض اي لوقوعه لعدم منافاته للعلم فالعلم بان الجبل
الذي شوهد بحاسة البصر فيما مضى حجرا الان ولم ينقلب
ذهبا متعلق التمييز فيه وهو الجبل لا يحتمل انقلابه ذهبا
عند العالم لان الجزم بكونه حجرا المستند الى موجبه من مشاهدة
حجرا ممتنع لتجويز كونه انقلب ذهبا تجويزا وقوعيا وهذا
المعنى وهو عدم احتمال الجبل لانقلابه ذهبا عند العالم
من وقوعه محال والحاصل ان المراد بعدم احتماله للنقيض
عدم تجويز العقل لوقوع النقيض بدله وان كان
المتعلق محتملا للنقيض في نفسه وبهذا المراد يندفع
ما يقال ان الحد غير جامع لخروج العلوم العادية اي
المستندة الى العادة كالعلم المذكور فان متعلق التمييز
فيها محتمل للنقيض لكونه امرا ممكنا في نفسه وخرج بقوله
لا يحتمل النقيض الظن والشك والوهم والجهل المركب
والتقليد فان الظن والشك والوهم توجب محلها مميزا
يحتمل النقيض في الحال فيجامع الظن وقوع النقيض مرجوحا

ع احتمال و ويجامع

ويجامع الشك احتمال وقوعه مساويا ويجامع الوهم احتمال
وقوعه راجحا والجهل المركب والتقليد يوجبان مميزا يحتمل
النقيض في المآل اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر خلافه
فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد واما في التقليد فلعدم استناده
الى موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان
يزول بتشكيك مشكك بل ويحصل بدله اعتقاد النقيض
وهذا المذكور وهو الظن والجهل وما ذكر معهما بخلاف العلم
فانه لا يبقى معه احتمال النقيض لا في الحال لكونه جازما ولا
في المآل لكونه ثابتا باستناده الى موجب من حس او بديهة
او عادة او برهان قال بعض الفضلا فيه ان اخراج الشك
والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه بان كلا منهما تصور
والتصور داخل في التعريف بناء على انه لا نقيض له فلا وجه
لاخراجهما بل لا وجه لصحته اصلا واجيب عنه بان كلا من
الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هي هي
لا نقيض له وبهذا الاعتبار داخلان في العلم واما باعتبار
انه يلاحظ في كل منهما النسبة مع واحد من النفي والاثبات
على سبيل التجويز المساوي او المرجوح ولهذا يحصل التردد
والاضطراب فله نقيض فان النسبة من حيث يتعلق بها
الاثبات تناقض نفسها من حيث يتعلق بها النفي وبهذا
الاعتبار خارجان عن العلم فتحصل من هذا الذي تقرر ان
العلم امر قائم بالنفس يوجب لها امرا اخر به تميز النفس الشيء
عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض الامر الاخر ويرد
عليه امور الاول انه يلزم عليه ان لا يكون العلم نفس الصورة
في التصور والنفي والاثبات في التصديق بل ما يوجبها مثلا
لا يكون العلم بالانسان نفس صورته الحاصلة عند النفس بل

Copyright © King Saud University

ما يوجب تلك الصورة ولا يكون العلم بان زيدا قائم اوليس
بقائم نفس الاثبات او النفي بل ما يوجب ذلك الثاني انه يلزم
عليه ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم لان التصور
على ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق هو النفي والاثبات
الثالث ان القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعروف
للعلم بهذا التعريف ينكر وقته الرابع ان ارادة الصورة من
التميز خلاف الظاهر الخامس ان النفي والاثبات يعني بالمعنى
المنطقي ليسا نقيضين لارتفاعهما عن الشك مع ان هذا
الذي تقرر يقتضي انهما نقيضان ويمكن الجواب عن الاول
بان المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون ان العلم ليس
نفس الصورة والنفي والاثبات فانهم يقولون انه صفة
حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل
او الحواس او الخبر الصادق تستتبع انكشاف الاشياء اذا
تعلقت بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك وما هو
المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فمذهب الفلاسفة
القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم ينفونه وعن الثاني
بانه ان اراد بقوله انه يلزم عليه ان لا يكون التصور والتصديق
قسمي العلم ان لا يكون العلم باعتبار ذاته منقسما اليهما فمسلم
ولا نزاع في ذلك وان اراد انه يلزم ان لا يكون منقسما اليهما
اصلا فممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق
وباعتبار عدم ايجابه شيأ منهما بان اوجب صورة تصور
واما كون التصور والتصديق ليسا نفس الصورة والنفي
والاثبات فقد عرف انه مخترع الفلاسفة وعن الثالث بان
المراد بالصورة المثال المتخيل الشبيه بما في المرآة وان هذا
من الوجود الذهني فان مرادهم بالوجود الذهني امر

يشارك

يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية وبما تحله وعن
الرابع بانه مبني على المساهلة والاعتماد على فهم السامع
للمقطع بان النقيض الذي يحتمله المتعلق انما هو للتمييز
بمعنى الصورة والنفي والاثبات لا بالمعنى المصدري
وعن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات اللذين جعلا
نقيضين النفي والاثبات بالمعنى اللغوي وهو اثبات احد
الطرفين للاخر ونفي احدهما عن الاخر ولذا جعلوا متعلقهما
الطرفين لا ان النسبة واقعة او ليست بواقعة على ما هو
مصطلح الفلاسفة تامل **قوله** فانه اي قولهم المذكور وخير
ان قوله لكنه لا يشمل ولو حذف همه لكنه لكان ظاهرا
قوله وان كان شاملا اي كما شملة التعريف السابق والواو
للحال **قوله** لادراك الحواس اي الظاهرة اي ادراكها للجزئيات
التي لا تدرك الا بالحواس كبياض زيد وسواد عمرو وحرارة
هذه النار وبرودة هذا الماء **قوله** بناء اي حالة كون الشمول
المذكور بناء اي ذا بنا او مبنيا **قوله** على عدم التقييد
بالمعاني اي على عدم تقييد متعلق التميز الواقع في هذا
التعريف بالمعاني بان يراد تميز الشيء عما عداه من الاشياء
اعم من ان يكون ذلك الشيء معنى او جزئيا محسوسا فالمراد
بالمعنى ما قابل الجزئي المحسوس بحاسة من الحواس الخمس
الظاهرة بخلاف ما لو قيد متعلق التميز الواقع في التعريف
بالمعاني بان قيل تميز المعنى عما عداه من المعاني فان
التعريف حينئذ لا يشمل ادراك الحواس للامور التي
لا تدرك الا بحاسة من الحواس الخمس الظاهرة لما علمت ان
المراد بالمعنى ما قابل المحسوس بحاسة من الحواس الخمس الظاهرة
واعلم ان تقييد متعلق التميز بالمعنى وعدم تقييده به

Copyright © King Saud University

مبنيان على الخلاف في ان ادراك الحواس للامور المحسوسة
هل هو قسم من العلم او ليس قسما منه فمن قال انه قسم منه
كالشيخ الاشعري ومن تبعه ترك التقييد فيدخل في الحواس
ومن قال انه ليس قسما منه بل هو ادراك مخالف للعلم بالماهية
يحصل بالحواس قيد متعلق التمييز بالمعنى فلا يدخل في
التعريف حينئذ ادراك الحواس فان قلت هل يقيد هذا
المعنى بالكلي او لا يقيد به بل يجعل شاملا للكلي والجزئي
فالجواب ان التقييد وعدمه مبنيان على الخلاف في ثبوت
الحواس الباطنة وعدم ثبوتها فمن اثبتها قيد المعنى بالكلي
لاخراج ادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني
الجزئية كمحبة زيد وعداوة عمرو ويسمى ذلك الادراك
تخيلا وتوهما ومن لم يثبتها وقال ان النفس تدرك
المعاني الجزئية كمحبة زيد كما تدرك المعاني الكلية كالانسان
لم يقيد المعنى بالكلي بل صيره شاملا للكلي والجزئي لكن
يرد على من قيد متعلق التمييز بالمعاني ان تقييده بالمعاني
يقتضي ان الادراك المتعلق بالجزئيات المعينة المحسوسة
بحاسة من الحواس الظاهرة لا يكون علما اصلا وانما يكون
احساسا فقط مع انهم صرحوا بان الجزئيات المذكورة قد
يكون الادراك المتعلق بها علما بان تدرك بجميع العوارض
اللاحقة لها اي الصفات العارضة لها كالطول والعرض
والبياض او السواد بحيث تمتاز عن كل ما عداها بدون
حضور مواد ها عند الحس كما اذا علم زيد قبل رؤيته
بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداه وقد
يكون الادراك المتعلق بها احساسا بان تدرك بالعوارض
المادية اللاحقة لها مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد

عند

عند رؤيته والمدرك في الحالتين جزئي محسوس لا معنى
من المعاني ويجاب بان الجزئي المحسوس اذا ادرك قبل
رؤيته وحضوره عند الحس بعوارض مشخصة له فانما ادرك
بعوارض كلية صادقة عليه وعلى غيره لعدم ملاحظة
خصوصية المادة اي المحل وان انحصرت في الخارج فيه فالمدرك
في الحقيقة في هذه الحالة انما هو هذا الامر الكلي وهو
ذات موصوفة بكذا وكذا من العوارض والامر الكلي معنى
من المعاني فيكون الادراك المتعلق بها علما لا احساسا
وليس المدرك في الحالة المذكورة الجزئي المحسوس حتى يكون
الادراك المتعلق به احساسا لا علما واذا ادرك في حال
رؤيته وحضوره عند الحس فانما ادرك بعوارض مشخصة
له جزئية فحينئذ يكون المدرك في هذه الحالة انما هو الذات
المحسوسة فيكون الادراك المتعلق بها احساسا لا علما
نعم من قيد بالمعاني ليشكل علية الامر في ما اذا حضر
الجزئي المحسوس عند الحس ثم غاب عن الحس وادرك بعد
غيبته عن الحس فهذا الادراك الحاصل بعد الغيبة
عن الحس ليس احساسا لغيبة ذلك الجزئي عن الحس
ولا علما لانه ادراك للذات المحسوسة بوجه جزئي
ضرورة ان ادراك المشخصات لوحظ معها خصوصية
المحل كادراك الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد
عند النفس بعد غيبته عن البصر اذ لا دلالة لملاحظته
بحيث يمتنع الاشتراك فيها ولا يمكن ان يقال انه تخيل وتوهم
لان من اطلق المعاني التي قيدها متعلق التمييز ولم يقيدها
بالكلية لا يقول بالحواس الباطنة والا انتقض تعريف
العلم بها لصدق تعريف العلم بها مع انها ليست علما فيكون

Copyright © King Saud University

التعريف غير مانع واجيب بان المدرك اولا وبالذات
بعد الغيبة عن الحس امر خيالي والخيالي وان كان شيئا
محضا عندنا لكن يصح تعلق العلم به لانه ليس من الاعيان
بل من المعاني لكن لمطابقته الامر الخارجي وكونه وسيلة
الى معرفته اشتبه الحال فيه وردّ هذا الجواب بان المدرك
هو ما تعلق به العلم واوجب تميزه عما عداه والامر الخيالي
انما يكون مدركا اذا اوجبت صفة العلم تميزه بان حصلت
صورته عند المدرك وهو فيما نحن فيه ليس كذلك لان
كلامنا انما هو في صورة ما يالة لملاحظة العين الغائبة
عن الحس لا في الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا
وكان المجيب بهذا الجواب لم يفرق بين ما يه الادراك والمدرك
فاجاب بما ذكر **قوله** والتصورات عطف على ادراك من قوله
لادراك الحواس اي وشاملا للتصورات كما شملها التعريف
السابق **قوله** بناء على انها لا تقابض لها راجع لشمول قولهم
المذكور للتصورات وضمير لها عائد على التصورات **فان**
قيل بناء شمول قولهم ما ذكر للتصورات على انها لا تقابض
لها لا يصح لان التقيض في المبني عليه نقيض التصور والتقيض
في المبني وهو الذي لا يحتمله متعلق التميز المذكور في تعريف
العلم نقيض التميز لا نقيض العلم الذي التصور قسم منه
والتصور غير التميز اذ هو صفة موجبة للتميز فليكن
نقيض التميز غير نقيض التصور وحيث كان النقيضان متغايرين
لا يصح البنا المذكور **اجيب** عنه بثلاثة اجوبة الجواب
الاول ان في كلامه مضافا فالمحذوف اي بناء على انها لا تقابض
لتميزها فحينئذ يصح البنا المذكور ويكون التصور صفة توجب
لمحلها تميزا وهو الصورة لشيء وهو الماهية المجملة المتصورة بحيث

لا يحتمل

لا يحتمل ذلك الشيء نقيض تلك الصورة **فان قلت** ان نفي
احتمال النقيض الواقع في التعريف فرع عن احتمال النقيض
واحتمال النقيض فرع عن وجود النقيض فيكون النقيض
المذكور في التعريف موجودا وقد قلتم ان النقيض في التصور
معدوم وحيث كان معدوما لا يصح ادخال التصور في
التعريف **فالجواب** ان قوله في التعريف لا يحتمل النقيض سالبة
والسالبة تصدق بعدم الموضوع فيكون قوله لا يحتمل
النقيض صادقا بعدم النقيض فحينئذ يصح ادخال التصور
في التعريف الجواب الثاني ان المراد بالنقيض في التعريف
نقيض الصفة لا نقيض التميز حتى يأتي الاعتراض المتعلق
بالبنا وان قوله لا يحتمل النقيض نعت لصفة لا للتميز وان
ضمير لا يحتمل عائد على المتعلق لا على التميز وعلى هذا يكون
المراد من الصفة بالنسبة للتصور نفس الصورة لا ما يوجبها
ويكون المراد من التميز معناه المصدري وهو الكشف
والايضاح لا الصورة والشيء والاثبات ويكون معنى
التعريف صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل متعلقها نقيض
تلك الصفة واذا كان معنى التعريف ما ذكر فالبنا صحيح
لان التصور على هذا المعنى صفة توجب لمحلها وهو النفس
التي قامت بها تلك الصفة كشف الماهية المتصورة بحيث
لا يحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور اذ لا نقيض له
على ما زعموا لكن فيه ان جعل قوله لا يحتمل النقيض نعت
لصفة لا لتميز خلاف الظاهر اذ الظاهر انه نعت لتميز او مع
كونه خلاف الظاهر هو مخالف لتعريف العلم عند القائلين
بان العلم من باب الاضافة حيث قالوا هو تميز لا يحتمل النقيض
فانه لا يمكن ان يراد بالنقيض فيه نقيض الصفة وانما

المراد بالنقيض فيه نقيض التمييز الجواب الثالث ان المراد
بالنقيض في التعريف نقيض التمييز لا نقيض الصفة كما هو
الجواب الثاني ولا نقدر مضافا الى المبني عليه وهو قوله
لا نقائض لها كما هو الجواب الاول لكن نقول ان عدم نقيض
التصور الذي هو مبني عليه ليستلزم عدم نقيض التمييز
الذي هو المعتبر في تعريف العلم فيكون عدم نقيض التمييز
فرعا عن عدم نقيض التصور لانه لازم له فقوله الشيء بنا على
انها لا نقائض لها اي بنا على ع عدم النقائض للتصورات اللازم له
عدم النقائض لتمييزها وجعله عدم النقايض للتصورات
مبنيا عليه انما هو باعتبار ما يلزمه من عدم النقايض لتمييزها
الذي اوجبته التصورات لا باعتبار ذاته كما هو مبنى الاعتراض
حينئذ يكون البناء صحيحا لكن فيه ان ادعاء الفرعية التي
اقتضاها الاستلزام المذكور امر لا دليل عليه الا ترى ان في
التصديق الذي هو الصفة الحقيقية على ما سبق نقيض التمييز
الذي هو الاثبات او النفي ومع ذلك لا نقيض للتصديق وكذا ادعا
ان نقيض التصور ونقيض التمييز مثلا لازمان امر لا بد له
من دليل ولا دليل عليه ودعوى ان ذلك امر بديهي غير
مسموعة فان قلت مقتضى بنا شمول التعريف للتصورات
على انها لا نقائض لتمييزها كما هو مقتضى جواب الاول
يقتضي توقف الشمول على كون التصورات لا نقائض لتمييزها
مع ان الشمول لا يتوقف على ذلك اذ التعريف شامل للتصورات
ولو قلنا ان لتمييزها نقايض لان تمييزها وان كان له نقائض
الا ان المتعلق فيها وهو الماهية المتصورة بالتمييز الذي هو
التصورة لا يحتمل تلك النقايض لان كل متصور تصورته
لا يحتمل غير صورته فيكون شمول التعريف للتصورات اذا كان

ع عدم محو

لتمييزها

لتمييزها نقايض مبنيا على عدم احتمال المتعلق لتلك النقائض
ولا يخفى ان عدم الاحتمال للنقيض متحقق على القول بانه
لا نقائض لتمييز التصورات لعدم النقيض فالاولى جعل
المبني عليه حينئذ عدم احتمال المتعلق للنقيض بجريانه على
القولين لا عدم النقيض لها فالجواب ان بنا شمول التعريف
للتصورات على عدم احتمال المتعلق لنقيض التمييز انما يتم
في التصورات بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته
الحاصلة لما انه لا يمكن تعدد حقيقة الشيء واما في التصورات
بالوجه فلا يتم اذ يمكن ان يكون لشيء واحد لوازم متعددة
فكما يمكن احضاره باحدها يمكن احضاره بالاخر وحينئذ يكون
المتعلق المتصور باحدها يحتمل النقيض وهو اللازم الاخر
مثلا لو فرض اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل
فلا شك ان الانسان المتصور باحدها يحتمل ان يتصور بالاخر
وهذا بخلاف بنا الشمول على انه لا نقائض لها فانه شامل
للتصور بالكنه وللتصور بالوجه على انه لو سلم ان المتصور
بالكنه او بالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة فيقال ان
بنا شمول التعريف للتصورات على انها لا نقائض لها انما
هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا يناسب بناءه على شيء اخر
على تقدير ان لها نقائض وذلك الشيء الاخر هو عدم احتمال
المتعلق للنقيض فيجوز ان يكون مبناه بحسب الواقع عدم
النقيض وبحسب فرض النقيض لها عدم الاحتمال للنقيض
فتامل قوله على ما زعموا راجع لقوله لا نقائض لها وعبر بالزعم
اشارة الى ضعف هذا القول عنده وذلك لانه يخالف
ما اقتضاه كلام المنطقيين من ان للتصورات نقائض
حيث قالوا نقيضا المتساويين متساويان ونقيض الاعم

Copyright © King Saud University

اخص من نقيض الاخص وعكس النقيض جعل نقيض الموضوع
محمولا ونقيض المحمول موضوعا ولا يخفى ان المتساويين
والاعم والموضوع والمحمول من قبيل التصور وقد جعلوا لها
نقائض فزعمان التصورات لا نقائض لها يخالف ذلك ومع
كون الزعم المذكور مخالفا لقول المنطقيين فيما ذكر هو مبطل
للاحكام المتعلقة بتلك النقائض كالتساوي والاخصية
اذ ثبوت تلك الاحكام فرع وجود النقائض وايضا يلزم
هذا الزعم ان جميع التصورات مطابقة للمتصور لعدم
نقيض للتصور يحمله المتصور حتى يكون النقيض مطابقا
للمتصور والتصور غير مطابق له واذا كانت التصورات
كلها مطابقة للمتصور فتكون من افراد العلم المشترط فيه
المطابقة وتكون داخلة في تعريفه مع ان بعضها غير مطابق
للمتصور الا ترى انك اذا رايت شبحا من بعيد فوقع في
نفسك انه انسان فلاحظته بصورة الانسان اي بالماهية
الانسانية وهي مفهوم الانسان وهو في الواقع حجر
فالصورة الانسانية التي لاحظت بها هذا الشبح غير
مطابقة للمتصور وهو الشبح لانه في الواقع حجر لا انسان
فيكون ذلك التصور جهلا لا علما وقد دخل في تعريف العلم
على هذا الزعم فيكون تعريف العلم غير مانع هذا واعلم ان
النزاع في كون التصورات لها نقائض او ليس لها نقائض
مبني على الاختلاف في تفسير النقيضين فان فسر
النقيضان بالامرين المتعاقبين بالذات اي الامرين اللذين
يتعاقبان ويتواردان بالنظر لذاتهما اي بحيث انه اذا
تحقق احدهما في نفس الامر انتفى الاخر فيه كالايجاب
والسلب فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين في نفس الامر

انتفى

انتفى السلب فيه واذا تحقق السلب بينهما في نفس الامر
انتفى الايجاب فيه لا يكون للتصور اي للصورة الحاصلة
في العقل نقيض اذ التمانع عبارة عن كون شيئين بحيث
ينافي صدق كل واحد منهما صدق الاخر وهو مفقود في التصورات
اذ لا تمانع بين التصورات لانه لا يستلزم تحقق صورة في
نفس الامر انتفاء الصورة الاخرى فيه فان صورتي الانسان
واللا انسان كلتاهما حاصلتان في ذاتين ولا تدافع بينهما
الا اذا اعتبر نسبتهما الى شيء كزيد واذا اعتبر نسبتهما الى
شيء خرجتا عن التصور الى التصديق لانه يحصل بنسبتهما
الى شيء قضيتان متنافيتان وهما زيد انسان زيد لا انسان
وهما متنافيتان صدقا وكذبا وان فسر النقيضان بالامرين
المتنافيين بالنظر لذاتهما اي الامرين اللذين يكون كل منهما
منافيا للاخر بالنظر لذاته سواء كان التنافي تنافيا في
التحقق والانتفاء كما في القضايا او كان تنافيا في المفهوم
اي تباعدا فيه بمعنى انه اذا قيس احدهما الى الاخر كان ذلك
اشد بعدا اما سواء كان للتصور نقيض لان التناقض
بهذا المعنى موجود في التصورات كمفهوم الانسان
واللا انسان ومن اجل ان النقيضين يفسران
بالمتنافيين لذاتهما قيل نقيض كل شيء رفعه اعم من ان
يكون الرفع رفعا لذلك الشيء في نفسه كرفع الانسان
في قولنا لا انسان ورفع الايجاب في قولنا زيد قائم
بالسلب في قولنا لا انسان ورفع الايجاب في قولنا زيد ليس
بقائم ورفع السلب في قولنا زيد ليس بقائم بالايجاب
في قولنا زيد قائم فالايجاب نقيض للسلب واطلاق
النقيض على الايجاب مع ان نقيض الشيء رفعه والايجاب
ليس رفعا للسلب باعتبار انه مساو لنقيض السلب اعني

سلب التسليب او رفعا له عن شيء اخر كرفع الانسان
عن الحجر والحاصل انه ان اعتبر الشيء من حيث نفسه
كان نقيضه رفعه في نفسه وان اعتبر من حيث
صدقه على شيء كان نقيضه رفعه اي رفع صدقه عن
ذلك الشيء وبهذا يعلم ان الرفع في النفس يكون
في كل من التصور والتصديق والرفع عن الشيء يكون
في التصور دون التصديق لان التصديق لا يمكن
اعتبار صدقه وحمله على شيء حتى يكون فيه الرفع
عن الشيء والتفسير الاول للنقيضين هو المعتمد
وعليه يكون المعتمد ان التصورات لا تقابل لها
ويكون ما اقتضاه كلام المنطقيين من اثبات
التقابل للتصورات محمولا على المجاز باعتبار
انه لو اعتبرت نسبة الصورتين الى شيء حصل قضيتان
متنافيتان في الصدق والكذب كما سبق ولذا عرفوا
التناقض باختلاف قضيتين بالايجاب والسلب
بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى
ويجاب عن الالزام السابق للزعم بان التصور
لا يوصف بعدم المطابقة اصلا وان المتصورين في
المثال المذكور الشبح من حيث انه انسان لا من حيث
انه حجر كما هو مبنى الالزام السابق وان الصورة
الانسانية في المثال المذكور صورة للشبح من حيث
انه انسان والة لملاحظته ومطابقة له بحيث لا يحتمل
الشبح من حيث انه انسان غير تلك الصورة في الواقع
فلا خطأ في هذه الصورة لمطابقتها للمتصور فيكون
التصور المذكور مطابقا للمتصور والخطأ انما هو في
الحكم

الحكم العقلي المقارن للتصور كالخطأ في الحكم المقارن
لهذا التصور وهو الحكم بان هذه الصورة صورة
لذلك المرئي الذي هو الحجر والحاصل ان الحكم
المذكور اي الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة
وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصور
دائما متصفة بمطابقتها لما في نفس الامر مثلا
لو رأينا شبحا من بعيد هو في الواقع حجر فان حصل
في نفسنا انه حجر ولاحظناه بصورة الحجرية حصل
حكم عقلي مقارن لملاحظة المرئي بصورة الحجرية
بان هذه الصورة صورة لذلك المرئي وكان كل من
الصورة التصورية والصورة التصديقية مطابقا
لما في نفس الامر ضرورة ان كلا من المعلوم التصوري
والتصديقي واقع في نفس الامر وان حصل في نفسنا
انه انسان ولاحظناه بالصورة الانسانية حصل
حكم عقلي مقارن لهذه الملاحظة بان هذه الصورة
صورة لذلك المرئي وكانت الصورة التصورية
مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية
والصورة التصديقية غير مطابقة لما في نفس الامر
لان تلك الصورة لم تكن ثابتة للحجر في نفس الامر
وبيانه ان المتصور في المثال المذكور في الالزام السابق
الشبح من حيث انه حجر لا من حيث انه انسان لان
الذي تصورناه ولاحظناه في المثال المذكور الشبح
المرئي من بعيد الذي هو في نفس الامر حجر فلاحظناه
بصورة الانسان الذي وقع في نفسنا حين رأيناه
وادراكنا للشبح المذكور بصورة الانسان الذي هو

Copyright © King Saud University

المقصود في المثال ادراك غير مطابق للمتصور وان
كان ادراكنا للانسان بالصورة الانسانية ادراكا
مطابقا للمتصور لكنه غير مقصود في المثال المذكور
وحينئذ لا يتم الجواب المذكور نعم يتم لو كان ادراكنا
للانسان بالصورة الانسانية الذي هو علم بالوجه
عين ادراكنا للشبح بصورة الانسان الذي هو علم
بالشيء وهو الشبح من ذلك الوجه وهو الانسان لكنه
غيره كما علمت والحاصل ان الصورة الانسانية
في المثال المذكور تصور وادراك للشبح المرئي
فيكون التصور غير مطابق لا للانسان حتى يكون
التصور مطابقا اذ كون تلك الصورة تصورا له
وادراكا للانسان موقوف على ان يكون العلم
بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه حتى يكون
العلم بالشبح من وجه الانسانية عين العلم بالانسان
الذي هو وجهه لكن الفرق بينهما ثابت فان معنى
العلم بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة تكون
آلة لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل
في الذهن صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه
ان يكون ذلك الوجه آلة لملاحظته فالحاصل في
الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطة تلك
الآلة ذلك الشيء فالعلم بالوجه في المثال المذكور
يعني العلم بالانسان وان كان مطابقا للمعلوم لكن
العلم بالشيء من ذلك الوجه يعني العلم بالشبح من الصورة
الانسانية ليس مطابقا للمعلوم والمقصود في المثال
المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية

آلة

آلة لملاحظته فاذا حكمنا على هذا الشبح الملحوظ
بالصورة الانسانية بانه قابل للعلم والفهم مثلا
فالمحكوم عليه لا بد ان يكون معلوما لان الحكم على
الشيء فرع تصوره وليس معلوما الا بالصورة الانسانية
فثبت ان الشبح من حيث انه حجر متصور بالصورة
الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولا يمكن ان
يقال ان المعلوم هو الشبح الذي هو في نفس الامر
حجر من حيث انه انسان لانه حينئذ يكون المعلوم
هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشبح بالوجه
الذي هو الانسان ها هنا والعلم بذلك الوجه
وبهذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث انه حجر لا من
حيث انه انسان وان الجواب المذكور لا يتم لانه
مبني على عدم الفرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء
بذلك الوجه ويجاب بانا لا نسلم ان المتصور المعلوم
الشبح من حيث انه حجر اذ الصورة الانسانية آلة
لملاحظة فرد من افراد الانسان دون فرد من افراد
الحجر وانما المتصور المعلوم الشبح من حيث انه انسان
وقوله فلا يكون فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشبح
بذلك الوجه لا نسلم بل الفرق بينهما ثابت ونقول
ان العلم بالشيء بذلك الوجه مسبوق بالعلم بثبوت
الوجه للشيء والعلم بثبوت الوجه للشيء تصديق وعدم
المطابقة راجع اليه لا لتصور الشيء بذلك الوجه ويلزم
من سبق العلم بثبوت الوجه للشيء سبق العلم بالوجه
وعلى هذا نقول ان الشبح وان كان حجرا في نفس الامر
هو انسان بحسب اعتقادنا لاشتباه الحال على الحس

Copyright © King Saud University

بواسطة المماثلة بين الحجر والانسان وحينئذ
تكون الصورة الانسانية آلة لملاحظة ذلك
الانسان الذي هو حجر في نفس الامر ومطابقة له
بحيث لا يحتمل ذلك الانسان غيرها فيكون المتصور
مطابقا للمتصور والحكم على ذلك الانسان بانه قابل
للعلم والفهم صحيح لان المعتبر في اتصاف افراد الموضوع
بوصفه العنواني هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد
لا بحسب نفس الامر والشيء المذكور وان كان حجرا في نفس
الامر هو انسان بحسب الاعتقاد ويكون معنى الحكم
عليه ان الامر الذي نعتقد انه متصف بالانسانية هو
بانه قابل للعلم والفهم والخطا انما هو في اعتقادنا انه
ذلك الحجر انسان الناشئ من عدم الامتياز عند الحس
بين الامور المتماثلة وقولنا في تفسيري النقيضين
بالنظر لذاتهما يخرج به نحو زيد عالم زيد جاهل فانه
لا تناقض بينهما لان المنافاة بينهما ليست لذاتهما
بل لكون زيد جاهلا مثلا في قوة زيد ليس بعالم وكذا
يخرج به الانسان وفرس فانه لا تناقض بينهما لان
المنافاة بينهما ليست لذاتهما بل لكون الفرس مثلا
في قوة الانسان فتامل قوله لكنه اي قولهم صفة توجب
تميزا لا يحتمل النقيض قوله لا يشمل غير اليقينيات من
التصديقات اي لاجمالة للنقيض والمراد بغير
اليقينيات من التصديقات التصديقات الظنية
والاعتقادية الصادقة بالتقليد ان كانت مطابقة
للواقع وبالجهل المركب ان كانت مخالفة للواقع اما
الوهم والشك فمن قبيل التصورات لان الوهم ملاحظة

الطرف

الطرف المرجوح والشك التردد في الوقوع واللاوقوع
قوله هذا ولكن المشار اليه ما تقدم مني المباحث
المتعلقة بالتعريفين السابقين وتقرير الفرق بينهما
المبني على ان المراد بالتجلي في التعريف الاول مطلق الانكشاف
المقتضي لدخول الظن والاعتقاد بقسميه في ذلك
التعريف ولكون المراد بالعلم المعرف ما يشمل الظن والا
بقسميه وكلمة هذا خبر مبتدا محذوف اي الامر هذا او
مبتدا خبره محذوف اي هذا ما قيل او مفعول لفعل
محذوف اي افهم هذا او مبني يؤتى بها كثيرا للاقتضاب
وهو الانتقال من كلام سابق الى مقصود لاحق لا يلائمه
كما في قوله تعالى هذا وان للطاغين لشر مآب والواو
الواقعة بعدها للحال فتفيد المنتقل اليه نوع ارتباط
بما قبله ومن ثم قرب هذا الاقتضاب من التخلص المشروط
بملائمة اي مناسبة السابق للاحق واطردت عادة كثير
من المصنفين بالفصل بكلمة هذا بين كلامين يتعلقان
بشيء واحد وبينهما اختلاف بوجه ما كما مر اذ الكلام
السابق متعلق بالتعريف الاول من حيث حمله على وجه يشمل
التصديقات الغير اليقينية وهو مطلق الانكشاف
والكلام اللاحق متعلق به من حيث حمله على وجه لا يشملها
وهو الانكشاف التام قوله ينبغي اي يستحسن بل
يتعين ذلك الحمل قوله ان يحمل التجلي اي في التعريف الاول
وهو قوله صفة يتجلى بها الخ وهذا الحمل وان كان على سبيل
المجاز وهو لا يدخل التعريفات مغتفر لوجود القرينة وهي
العرف والاصطلاح وحيث حمل التجلي على الانكشاف
التام ساوى التعريف الاول التعريف الثاني واذا كانت

ف

عتقاد

قبيه

مساواة التعريف الاول للتعريف الثاني انما مبني بارتكاب
المجاز في التعريف الاول فليكن التعريف الثاني ارجح من
التعريف الاول فحينئذ ينافي ما اقتضاه قوله سابقا بخلاف
قولهم الخ من ارجحية الاول على الثاني لشموله والظاهر
ان التعريف الاول مبني على اطلاق العلم على حصول
الصورة في العقل مطلقا والتعريف الثاني مبني على
تخصيص العلم باليقينيات فلو ارتكب الشارح هذا الظاهر
لسلم من التنافي الواقع في كلامه قوله ليشمل الظن اي
ونحوه من الجهل المركب والتقليد قوله لان العلم عندهم
علة للاتباع المذكور والضمير للاصوليين قوله
مقابل للظن اي ونحوه مما ذكر والمقابلة لما ذكر من مقابلة
الضد قوله للخلق اما حال من العلم اي حال كون
العلم منسوبا او ثابتا للخلق او نعت له اي المنسوب
او الثابت للخلق من نسبة الصفة او ثبوتها لموصوفها
والخلق في الاصل مصدر اطلق على المخلوق مجازا مرسلا
والعلاقة التعلق وهذا بحسب الاصل ثم صار الخلق
بعد ذلك حقيقة عرفية في المخلوق ولذا الى الشارح في
تفسيره بالمخلوق باي دون يعني فيكون في الاتيان باي
اشارة الى ان المخلوق معنى حقيقي للخلق لا مجازي
والمراد بالخلق جميع المخلوقين المعتبرين وهم الانس والملك
والجن فالف في الخلق لاستغراق الانواع اي نوع الانس
ونوع الملك ونوع الجن كما اشار له الشارح بقوله من الملك
الخ قوله من الملك بيان للمخلوق والملك جسم لطيف
نوراني له قوة التشكل والافنه للجنس المتحقق في متعدد
اي من نوع الملك وكان الاولى تقديم الانس على الملك

لان

بلغ

لان نوع الانس افضل من نوع الملك على المعتمد قوله
والجن هم اجسام لطيفة نارية لها قوة التشكل قوله
فانه لذاته اعلم ان مذهب الاعاجم ومنهم الشارح والفخر الرازي
الموافق له الخ ان صفات المعاني ممكنة للذات
لا بالذات اي لذات الله لا بذاتها فلا تكون قديمة فرما
ذاتيا اذ العدم الذاتي عدم المسبوقية بالغير وبني على
هذا المذهب مسبوقة بالذات العلية لان ذات المولى
على هذا المذهب قد اثرت فيها بالايجاب فهم هي قديمة
بالزمان بمعنى انها لا اول لها اذ العدم الزماني عدم
المسبوقية بالعدم ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان
قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه ومذهب
الامام السنوسي ومن تبعه ان صفات المعاني واجبة
بالذات لا للذات اي بذاتها لا لذات الله فتكون قديمة
بالعدم الذاتي بمعنى ان المولى لم يؤثر فيها لا بطريق
الايجاب ولا بطريق الاختيار كما انها قديمة بالعدم الزماني
بمعنى انها لم تكن مسبوقة بالعدم فتكون الصفات
المذكورة كالذات العلية في انها قديمة بالذات وبالزمان
بالمعنى الذي ذكرناه فهي واجبة بذاتها وليست ممكنة
وهذا المذهب هو الحق اذ القول بامكانها يلزمه القول
بامكان اضدادها ولا يخفى ما فيه من القباحة اذا علمت
هذا فاعلم ان قول الشارح فانه اي العلم الذي هو من صفات
المعاني لذاته اي حصوله ووجوده لذاته اي لذات الله
بمعنى ان ذات المولى اقتضت وجوده كسائر صفات المعاني
اي اثرت فيه بطريق الايجاب لا بطريق الاختيار ولا
لكان مسبوقا بالعدم فلا يكون قديما بالعدم الزماني مع انه

اثر فيها المولى بطريق
الايجاب لا بطريق
الاختيار فهي واجبة

عند عدم قديم بالعدم الزماني وان لم يكن قديما بالعدم
الذاتي وحينئذ تكون ذاته كافية في حصول العلم
فلا يحتاج في حصوله الى سبب مفض اليه غير ذاته قوله
او السبب في الاسباب اي لا لامر غير ذاته يفضي اليه على
سبيل الايجاب او الاختيار قوله ثلاثة اسم عدد واسم
العدد يفيد الحصر وايضا الاقتصار على الشيء كالثلاثة
المذكورة في مقام البيان كبيان اسباب العلم يفيد الحصر
واتى بها مجملة ثم فصلها بعد ذلك لتتمكن في النفس لان
ذكر الشيء مجملا ثم مفصلا اوقع في النفس قوله الحواس
السليمة اي السالمة من الافات كالعمى والصمم وقيد
الحواس بهذا القيد لان غير السليمة لا يوثق بمفاده فلا
يكون موجبا للعلم اليقيني الذي الكلام فيه وجمع الحواس
ليوافق قوله فيما بعد والحواس خمس قوله والخبر
الصادق قيد الخبر بالصادق لان الخبر الكاذب وان
كان يفيد التصور لا يفيد العلم اليقيني الذي الكلام فيه
لكن افادة الخبر الصادق للعلم اليقيني مقيدة بالعلم
بالصدق ووصف الخبر بالصدق مجاز اذ الذي يوصف
به حقيقة المتكلم والمراد بالخبر ما يشمل الصريح والضمني
فحينئذ لا يقال ان الامر والنهي الصادرين من الشارع
يفيدان العلم بالوجوب والحرمة لانا نقول المفيد للعلم
يفيد ان العلم بالوجوب والحرمة ما يتضمنانه من الخبر المفيد فان الامر
يستلزم الحكم بان المامور به واجب والنهي يستلزم الحكم
بان المنهي عنه ممتنع نعم بقي ان كل لفظ وضع لمعنى يفيد
تصور معناه مفردا كان او مركبا فيكون كل لفظ موضوع
لمعنى من اسباب العلم لخصوص المركب الخبري وافرد

الخبر

الخبر ليوافق قوله فيما بعد والخبر الصادق نوعان قوله
والعقل اي السالم من الافات فكان المناسب تقييد
العقل بهذا القيد قوله بحكم الاستقرا اي بالحكم العقل
اي ان حصر الاسباب في هذه الثلاثة ثبت بحكم الاستقرا
اي تتبع موجبات العلم وما ذكروه من التردد بين النفي
والاثبات ضبط لتقليل الانتشار وتسهيل الاستقرا
وفيه استعارة مكنية وتخييل حيث شبه الاستقرا بحاكم
تشبيها مضمرا في النفس على طريق المكنية واثبات الحكم
تخييل وقصد بقوله بحكم الاستقرا بيان مستند الحصر
اي فمستند الحصر في الثلاثة المذكورة الاستقرا فيكون
الحصر المذكور حصرا استقرائيا وهو ما يجزم العقل
بمجرد ملاحظة مفهومه بالانحصار وهو قسمان استقرا
تام وهو الذي تتبعت فيه جميع الافراد واستقرا غير
تام وهو الذي لم تتبع فيه جميع الافراد كما هنا حصرا
عقليا تردد بين النفي والاثبات وهو ما يجزم العقل
بمجرد ملاحظة مفهومه بالانحصار قوله ووجه الضبط
اي الحصر اي حصر الاسباب في الثلاثة المذكورة قوله
ان السبب اي المفيد للعلم قوله ان كان من خارج اي
عمن قام به العلم وهو الذات المتصفة بالعلم اي ان كان
السبب خارجا عنه فمن زائدة او ان كان من افراد الخارج
فلا تكون من زائدة والمراد بكونه خارجا عنه انه منفصل
عنه وليس صفة فيه وبهذا دفع ما يقال ان القوى المودعة

القوى

داخلة فيه نعم تلك القوى اوصاف لاجزائه وما هو
وصف لاجزاء الشئ لا يسمى آلة قوله او اي والا يكن
ذلك السبب من خارج بان كان له تعلق تام بالمتصف
بالعلم بحيث يسمى داخلا قوله فان كان اي السبب
الداخل قوله آلة اي للادراك قوله غير المدرك اي
الذي هو العقل وقوله فالحواس اي فانها آلة
للادراك وليست مدركة وهذا على راي المتكلمين
من ان المدرك العقل دون الحواس لكن هذا لا يناسب
ما سبق من جعل الحواس مدركة حيث قال فيشمل
اي تعريف العلم ادراك الحواس الا ان يجعل السابق
تجوزا بان تكون نسبة الادراك فيه الى الحواس
من نسبة الشئ الى آلته او يقال هو مبني على راي
الفلاسفة من ان الحواس مدركة قوله والا فالعقل
يحتمل ان يكون النفي منصبا على قوله غير المدرك ويكون
المعنى المراد والا يكن السبب الداخل آلة غير المدرك
بان كان آلة للادراك وهو نفس المدرك وهذا الاحتمال
هو الظاهر من العبارة لان الحكم ايجابيا كان او سلبيا
ينصرف الى القيد وهو في العبارة غير المدرك فيكون
رفعه بر فع ذلك القيد ولكن فيه انه يقتضي ان العقل
آلة لادراك نفسه مع ان الشئ لا يكون آلة لوصف نفسه
ويجاب عنه بان في جعله مدركا تسمحا اذ التحقيق ان
المدرك حقيقة النفس وانما هو آلة للادراك ويحتمل
ان يكون النفي منصبا على القيد وهو قوله آلة
ويكون المعنى المراد والا يكن السبب الداخل آلة غير

المدرك

المدرك بان لم يكن آلة اصلا وهذا الاحتمال اوجه
والسبب بقوله والسبب الظاهري هو العقل وانما
الحواس آلات وبقوله يشمل المدرك كالعقل والآلة
كالحس قوله فان قيل الخ حاصله انه ان اريد بالسبب
الظاهري فهو العقد فقط وان اريد به المؤدي للعلم
على اي وجه كان فلا ينحصر في الثلاثة المذكورة قوله
السبب المؤثر الخ اي ان اريد بالسبب السبب المؤثر
فالسبب المؤثر وفي اطلاق السبب على الله تعالى مؤاخذة
لانه يحتاج الى توقيف وكان الاولى ان يقول فان
قيل اما ان يراد بالسبب السبب الحقيقي اي المؤثر
فلا يصح عد شئ من الثلاثة المذكورة سببا اذ لا تاثير
في الوجود الا لله تعالى فهو الخالق للعلوم كلها واما
ان يراد به السبب الظاهري فلا يصح عد شئ من
الاولين سببا اذ السبب الظاهري العقل فقط
واما ان يراد به السبب المؤدي للعلم في الجملة فلا يصح
حصر الاسباب في الثلاثة المذكورة لان غيرها يؤدي
الى العلم ايضا كما لو جد ان وما ذكر معه قوله هو الله
تعالى اي وحينئذ لا يصح جعل شئ من الثلاثة المذكورة
سببا قوله لانها اي العلوم حاصلة بخلقه اياها اي
بتعلق قدرته بها وقوله وايجاده لها عطف تفسير
وفيه ان هذه العلة عين المدعى ويجاب عنه بان
يراد بالمعلل الحكم بان الله هو الموثر في العلوم وبالعلة
كون العلوم بخلقه اياها في نفس الامر فحصل التغاير
بين العلة والمعلل بهذا الاعتبار قوله من غير تاثير للحاسة
اي في العلوم الحسية وكان الاولى ان يقول بدل قوله

الموثر فهو الله تعالى وان اريد به السبب ٤٢

Copyright © King Saud University

من غير تاثير الخ من غير مدخلية لغيره تعالى اذ لا سبب
سوى الله تعالى ولا توقف لتاثيره تعالى في شئ على شئ
قوله والخبر اي ومن غير تاثير للخبر الصادق في العلوم
الخبرية قوله والعقل اي ومن غير تاثير للعقل في العلوم
العقلية اي واذا انتفى التاثير عن كل واحد من الثلاثة
المذكورة فلا يصح جعل شئ منها سببا بالمعنى المذكور قوله
والسبب الظاهري الخ اي السبب الظاهري لحصولها
اي وان اريد بالسبب السبب الظاهري للعلم فالسبب
الظاهري الخ والمراد بالسبب الظاهري ما يعد سببا
بالنظر الى ظاهر الحال لا الحقيقة قوله كالنار للاحراق
اي فان النار سبب ظاهري للاحراق اذ المؤثر في الاحراق
عند مماسة النار للشئ المحرق انما هو الله تعالى لا النار
فالمسبب عن النار فعل وقوله هو العقل اي فان العقل
سبب ظاهري للعلم الذي هو الادراك والمؤثر فيه هو
الله تعالى لا العقل فالمسبب عن العقل هو الادراك
واختلف فيه فقيل هو فعل وقيل انفعال وقيل كيف وهو
المعتمد فعلى ان الادراك فعل يكون التنظير بالنار تاما
وعلى مقابله يكون غير تام قوله لا غير اي سواء كان ذلك
الغير حاسة او خبرا او غير ذلك كتجربة وحدس اي واذا
انتفت السببية الظاهرية عن غير العقل فلا يصح جعل
الحواس والخبر من اسباب العلم الظاهرية اذ السبب
الظاهري العقل فقط وقوله لا غير تاكيد للحصر المستفاد
من تعريف طرفي الجملة السابقة مع فصلها بضمير الفصل
قوله والاخبار بفتح الهمزة جمع خبر قوله الات
وطرق اي كالات والطرق والالات راجع للحواس والطرق

راجع

راجع للاخبار ففيه لف ونشر مرتب قوله في الادراك
في بمعنى اللام اي الات وطرق للادراك الذي هو العلم
وعبر بغي اشارة الى ان الادراك لازم لتلك الالات
والطرق لا ينفك عنها فتمكن منها تمكنا شديدا حتى صارت
كانها ظرف لها قوله والسبب المفضي اي المؤدي للعلم اي
وان اريد بالسبب السبب المفضي للعلم في الجملة
فالسبب المفضي الخ قوله في الجملة اي بقطع النظر عن كونه
مؤثرا او ظاهريا بان اريد به ما له مدخلية في العلم باي وجه
كان سواء كان مدركا كالعقل او طريقا لادراكه كالخبر والة
كالحواس قوله بان يخلق الله الخ بيان للافضاء الى العلم قوله
العلم اي بما تعلق به السبب قوله معه اي مع ذلك السبب
اي مع تعلقه بما تعلق به اي فخلق الله العلم بالشئ مصاحب
لتعلق السبب به قوله بطريق جري العادة اي ان خلق الله
العلم معه متلبس بطريق جري العادة اي ان ذلك امر جرت
به العادة ويجوز تخلفه بان يتعلق السبب بالشئ ولا يخلق
الله العلم به معه قوله ليشمل المدرك الخ اي ليشمل ما ذكر
وغيره وهو علة لمحذوف اي وانما قيدنا المفضي بقولنا
في الجملة ليشمل الخ ولا يخفى انه لا حاجة لقوله ليشمل مع
قوله الاتي لا ينحصر في الثلاثة الخ قوله المدرك هو
السبب الظاهري قوله كالعقل الكاف فيه استقصائية
وكذا الاتية فيما بعده ولا يخفى ان مقابلة الثلاثة المذكورة
التي منها العقل بالاشياء الاخر المبينة بالوجدان وما عطف عليه
يقتضي ان المراد بالعلم الحاصل بالعقل العلم البديهي فتامل
قوله لا ينحصر خبر عن قوله والسبب المفضي في الجملة
قوله في الثلاثة اي الحواس والخبر الصادق والعقل قوله

Copyright © King Saud University

بل هاهنا اي في هذا المقام وهو مقام بيان اسباب العلم المفضية
اليه في الجملة قوله اشياء اي يصلح ان تكون اشياء مفضية الى
العلم بجريان العادة بخلق الله العلم معها قوله مثل الوجدان
هو قوة باطنية يدرك الشخص بها الاحوال القائمة بنفسه
كالجوع والعطش والفرح والحزن وانشراح الصدر
وانقباضه قوله والحدس هو ظهور المبادي والمطالب دفعة
واحدة للعقل اي لتصورها فاذا تصور المبادي واستحضرها تصور
معها المطالب واستحضرها وذلك كما في العلم بان نور القمر
مستفاد من نور الشمس فانه متوقف على الحدس بالمعنى
المذكور فيكون الحدس سببا مؤديا الى العلم وبيان ذلك ان جرم
القمر اسود لكنه اذا بعد عن الشمس وقابلها حصل له نور
من نور الشمس وكلما زاد البعد والمقابلة زاد النور فاذا كمل
البعد والمقابلة كمل النور وذلك يكون ليلة اربعة عشر
من الشهر فالبعد والمقابلة شيء فشيء هو المبادي وكون نور
القمر مستفادا من نور الشمس شيء فشيء هو المطالب
فاذا اشتهدت تلك المبادي والمطالب وتصورها العقل
حصل العلم اي ادراك الجازم بان نور القمر مستفاد من نور
الشمس وهذا على ما قالته الحكماء وانظره مع ما يقرره مشايخنا من
ان المبادي هي اختلاف نور القمر باختلاف البعد المذكور
والمطالب هي الحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس ومع
ذلك يفسرون الحدس الذي هو سبب في الحكم المذكور بالمعنى
الذي ذكرناه فتامل قوله والتجربة هي تكرر ترتب شيء على شيء
اخر كتكرر ترتب الاسهال على شرب السقمونيا فالتكرر المذكور
سبب مؤد الى العلم بان شرب السقمونيا مسهل قوله ونظر
العقل اي فانه سبب مؤد الى العلم قوله بمعنى ترتيب

الخ راجع للنظر اي نظر العقل بالمعنى المذكور لا بمعنى الفكر
اي ليس المراد بنظر العقل الفكر الذي هو حركة النفس في
المعقولات بل المراد به النظر الاصطلاحي الذي هو
ترتيب امور معلومة للتادي الى مجهول تصوري او تصديقي
فان قلت لا حاجة لذكر النظر في الاشياء المغايرة للثلاثة
التي ذكرها المصنف ان المصنف قد ذكر من الثلاثة العقل فيقال
حينئذ ان العقل سبب للعلم كان ذلك بنظر او لا فالجواب
انه اذا اطلق جعل العقل سببا فالمتبادر منه كونه سببا
بدون نظر كما في البديهيات قوله المبادي والمقدمات هي
الامور المعلومة الحاصلة في الذهن ثم يحتمل ان يراد بالمبادي
المبادي الموصلة الى المجهول التصوري وهي المعلومات
التصورية اي الكليات الخمس التي يقع الترتيب فيها كترتيب
الجنس مع الفصل بان يقدم الجنس على الفصل وبالمقدمات
المقدمات الموصلة الى المجهول التصديقي وهي المعلومات
التصديقية التي يقع الترتيب فيها كترتيب الصغرى مع
الكبرى بان تقدم الصغرى على الكبرى وعلى هذا يكون عطف
المقدمات على ما قبله من عطف المغاير لان المراد بالمبادي
مطلق المعلومات الموصلة بترتيبها الى المجهول تصوريا
كان او تصديقيا فتكون المبادي صادقة بالمعلومات
التصورية والمعلومات التصديقية وعلى هذا يكون
عطف المقدمات على ما قبله من عطف الخاص على العام
قوله قلنا اي في الجواب عن هذا السؤال المردود فيه بين
امور ثلاثة كون المراد بالسبب اما السبب الحقيقي وهو
الموثر او الظاهري او المطلق وحاصل هذا الجواب اختيار
الثالث وهو السبب المنفي في الجملة واما اقتصاره على الثلاثة

اجزاء التعاريف وبالمقدمات اجزاء القضية ويحتمل ان يراد بالمبادي الخ

Copyright © King Saud University

المذكورة مع ان التسبب المفضي اكثر من ذلك جريا على عادة
المشايخ من الاقتصار عليها لما سياتي قوله هذا اي الحصر في
الثلاثة المذكورة قوله المشايخ اي اهل السنة المتقدمين
قوله في الاقتصار في المعنى من بيان لعادة المشايخ قوله
على المقاصد اي الامور التي لا بد من اعتبارها عقلا وشرعا
في الامور الدينية وما يتعلق بها قوله والاعراض اي بالكلية
وهو معطوف على الاقتصار قوله عن تدقيقات الفلاسفة
اي تدقيقاتهم الفاسدة المبنية على اصولهم الفاسدة
وتدقيقاتهم الصحيحة الكائنة فيما لا يحتاج اليه وهذا مبني
ان للمشايخ تدقيقات من تدقيقاتهم الصحيحة متعلقة بالمطالب
الشرعية والامور الدينية قوله فانهم اي المشايخ لما وجدوا الى
شروع في بيان وجه جعل الحواس الظاهرة احد اسباب
العلم وحاصله ان الحواس وان كان العقل مدركا بواسطتها
لما اختصت بفائدة لا توجد في غيرها مما زيد على ما ذكره المصنف
من الاسباب التي يدرك العقل بواسطتها ايضا كالتجربة
والحدس استحقت ان تعد سببا مستقلا من اسباب العلم
وتلك الفائدة هي ظهورها وعمومها لجميع افراد ذوي العقول
الحاصل ذلك العموم في ضمن العموم المذكور بقوله سواء كانت
الخ قوله بعض المدركات اي بعض المعلوم قوله حاصلة اي
بخلق الله والمناسب ان يقول حاصلا قوله استعمال الحواس
اي في مدركاتها كصرف حاسة البصر الى المبصرات قوله
وحاسة السمع الى المسموعات وحاسة الشم الى المشمومات
وهكذا الى اخرها قوله الظاهرة احترز به عن الباطنة
التي بينا انها مشكوك في وجودها قوله التي لا شك
فيها اي في وجودها قوله سواء كانت اي تلك الحواس الظاهرة

قوله

قوله من ذوي العقول هم الانس والملائكة والجن قوله
او غيرهم اي كالبهائم قوله جعلوا الحواس اي الظاهرة وهو
جواب لما قوله احد الاسباب اي اسباب العلم وقضيته
قوله او غيرهم مع قوله احد الاسباب ان البهائم من اولي
العلم مع انها ليست من اولي العلم اذ ادراك غير العاقل
لا يعد علما واجيب عن هذا بجوابين الجواب الاول ان
المراد من قوله جعلوا الحواس احد اسباب العلم انهم جعلوا
الحواس بملاحظة كونها من ذوي العقول احد اسباب العلم
لا انهم جعلوا الحواس مطلقا كانت من ذوي العقول او
احد اسباب العلم حتى يرد ما ذكر الجواب الثاني ان المراد
بالعلم في قولهم ان البهائم ليست من اولي العلم العلم الناشئ
عن غير الحواس كالناشئ عن العقل والناشئ عن الخبر
الصادق فلا ينافي انها من اولي العلم الناشئ عن الحواس
وعلى هذا الجواب يكون المراد بالحواس في قوله جعلوا
الحواس مطلق الحواس اي سواء كانت من ذوي العقول او
من غيرهم قوله ولما كان الخ شروع في بيان وجه جعل
الخبر الصادق احد اسباب العلم وحاصله ان الخبر
وان كان العقل مدركا بواسطته لما اختص بفائدة
لا توجد في غيره مما زيد على ما ذكره المصنف من الاسباب التي
يدرك العقل بواسطتها ايضا كالتجربة والحدس استحق
ان يعد سببا مستقلا من اسباب العلم وتلك الفائدة
استفادة معظم المعلومات الدينية منه فتحصل من هذا
الوجه ومن وجه جعل الحواس الظاهرة احد اسباب العلم
ان كلا من الخبر والحواس الظاهرة وجدت فيه فائدة لم توجد
في غيره وتلك الفائدة اوجبت له جعله سببا مستقلا للعلم

Copyright © King Saud University

بخلاف ما يزيد من الاسباب كالتجربة والحدس فانه لما لم توجد
فيه فائدة يخص بها كما وجدت في الحواس الظاهرة والخبر
الصادق لم يجعلوه اسبابا للعلم بل اكتفوا بما ترجع اليه من
العقل وجعلوه هو السبب قوله معظم المعلومات الدينية
المعلومات الدينية المسائل الكلامية والفقهية ونحوها
من المعلومات الشرعية ومعظمها كالحشر والنشر والميزان
والصراط والجنة والنار ووجوب الصلاة والصوم والز كاة
والحج الى غير ذلك وخلاف المعظم ما كان دليله عقليا
كصفات الله الثابتة بالدليل العقلي وقوله الدينية
اي المنسوبة الى الدين من نسبة العام الى الخاص اذ
المراد بالدين الاحكام التي يتدين بها والمعلومات اعم
منها فنسب العام للخاص اشارة الى ان المراد بالعام ذلك
الخاص قوله جعلوه اي الخبر الصادق قوله سببا اي
للعلم قوله ولما لم تثبت الخ شروع في بيان وجه جعل
العقل احد اسباب العلم قوله لم تثبت عندهم اي عند
المشايخ المتقدمين وسنذكر وجه عدم ثبوتها عندهم
بعد بيانها ان شاء الله تعالى قوله الحواس الباطنة اي
الثابتة عند الفلاسفة والمحققين من المتاخرين لكن
ثبوتها ليس كثبوت الحواس الظاهرة ولهذا اختلفوا في
عددها والجمهور على انها مسلمة في العدد فهي خمس الحس
المشترك وخزانتها وهي الخيال والوهم وخزانتها وهي
الحافظة والمتخيلة فهذه هي الخمس التي اثبتوها وقالوا
ان الدماغ ثلاثة بطون اي ثلاثة تجاويف اعظمها
البطن الاول وهو الوالي للوجه ثم البطن الثالث وهو
الوالي لجهة القفا ثم البطن الثاني وهو المتوسط بين

البطنين

البطنين وان الحس المشترك في مقدم البطن الاول
والخيال في مؤخره والوهم في مقدم البطن الثالث
والحافظة في مؤخره والمتخيلة في البطن المتوسط بين
البطنين فالاولى من الحواس الخمس وهي الحس المشترك
هي القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة
باحدى الحواس الخمس الظاهرة وتدركها بواسطة ادراك
الحواس لها فجميع ما ادركته الحواس الظاهرة من صور
المحسوسات المختلفة باختلاف الحواس تورده الحواس
على تلك القوة فتقبله تلك القوة ولذا سميت بالحس
المشترك فالحس المشترك بمنزلة حوض نصب فيه خمس
عيون والثانية من الحواس الخمس وهي الخيال هي القوة
التي تحفظ تلك الصور بعد غيبتها عن الحس المشترك
فالخيال كالخزانة للحس المشترك فالحس المشترك قابل
لتلك الصور والخيال حافظ لها بعد غيبتها عن الحس
المشترك فيكون الخيال غير الحس المشترك لان من
قواعدهم ان ما به القبول غير ما به الحفظ فاذا اراد الشخص
استحضار صورة من تلك الصور بعد غيبتها عن الحس
المشترك عادت الى الحس المشترك والثالثة من الحواس
الخمس وهي الوهم هي القوة التي تدرك المعاني الجزئية
المنتزعة من الصور المحسوسة كعداوة زيد وصداقة
عمرو والرابعة من الحواس الخمس وهي الحافظة هي قوة
تحفظ تلك المعاني الجزئية التي ادركها الوهم بعد غيبتها
عنه فالحافظة للوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك فاذا
اريد ادراك معنى من تلك المعاني الجزئية بعد غيبته عن
الوهم عاد الى الوهم وادرك به والخامسة من الحواس

الخمس وهي المتخيلة هي قوة متصرفة تتصرف في الصور
التي تاخذها من الحس المشترك والمعاني التي تاخذها
من الوهم بالتركيب والتفريق كان تفرق اجزاء ذات زيد
بعضها عن بعض وتركب راس حمار على جثة ادمي وبعكسه
القوة لا تسكن نوما ولا يقظة وليس عملها منتظما
بل النفس هي التي تستعملها على اي نظام تريد فان
استعملتها بواسطة القوة الوهمية سميت متخيلة
وان استعملتها بواسطة القوة العاقلة سميت مفكرة
فتحصل من هذا ان شان كل من الخيال والحافظة الحفظ
وشان كل من الحس المشترك والوهم الادراك لكن
الحس المشترك يدرك الصور المحسوسة والوهم يدرك
المعاني الجزئية المنتزعة منها وشان المتخيلة التحليل
والتركيب واعلم ان لما ذكر من ادراك القوى المذكورة
لما ذكرنا انما هو بالنظر لادراكها بالذات والا فكل قوة
تدرك ما ادركته غيرها لكن بواسطة ذلك الغير كما
نبه عليه بعض الفضلاء ثم الحواس الباطنة المذكورة
لم تثبت عند المشايخ المتقدمين لان ادلة الحكما التي
اثبتوا بها تلك الحواس لم تتم عند المشايخ وليس عندهم
ادلة شافية على اثباتها فمما استدل به الحكما على
وجود الحس المشترك انه يقع الحكم ببعض المحسوسات
على البعض الاخر كالحكم بان هذا الاصفر هو الحار بعينه
والحاكم بالنسبة يجب ان يلاحظ الطرفين ولا يجوز ان
يكون الحاكم بالنسبة في هذا الحكم العقل لان العقل
لا يدرك الصور المحسوسة لانها جزئية وهو عندهم
لا يدرك الجزئيات ولا يجوز ان يكون الحاكم بها احدى

الحواس

الظاهرة ح

الحواس الخمس الظاهرة لان كل حاسة من الحواس لا تدرك
ما ادركته غيرها من بقية الحواس الظاهرة فلا بد من
قوة اخرى تدرك جميع ما ادركته الحواس الظاهرة
وهي الحس المشترك وهذا الدليل غير تام لانه لا يتم الا
لو كان الحاكم الحس المشترك لا النفس الناطقة ونحن
نقول الحاكم النفس الناطقة ولا مانع من ان تكون مدركة
لجميع ما ادركته الحواس الظاهرة ع ومما استدلوا به ع
على ثبوت الخيال ان للصور المحسوسة قبولا وحفظا ونما
فعلان متغايران فلا بد لهما من مبدأين متغايرين
لما تقرر عند الحكما ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد
ومبدأ القبول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ هو
الخيال وهذا الدليل لا يتم لانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر
عنه الا واحد لجواز ان يصدر عنه اكثر من واحد كيف
لا يصدر عنه الا واحد والموجود ان الممكنة كلها
مستندة اليه سبحانه وتعالى ابتداء ومما استدلوا به
على ثبوت الوهم ان المعاني الجزئية لا يدركها العقل لانه
لا يدرك الجزئيات ولا احدى الحواس الخمس الظاهرة
لانها لا تدرك المعاني الجزئية وانما تدرك الصور
الجزئية ولا الحس المشترك لانه انما يدرك ما ادركته
الحواس الخمس الظاهرة فلا بد من قوة اخرى تدرك تلك
المعاني الجزئية وهي الوهم وهذا الدليل لا يتم لانه كما
جاز ان يدرك العقل الصور المحسوسة بواسطة الحواس
الخمس الظاهرة يجوز ان يدرك المعاني الجزئية بواسطة
ادراك الحواس الظاهرة للصور المنتزعة تلك المعاني
منها ومما استدلوا به على وجود الحافظة ان للمعاني الجزئية

ع بواسطة ادراك الحواس الظاهرة لها ح

ع هذا

قيولا وحفظا وهما فعلان متغايران فلابد لهما من
مبدا ين لما تقرر عندهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا
واحد ومبدا قبول المعاني الجزئية الوهم ومبدا حفظها
الحافظة وهذا الدليل لا يتم لجواز ان يصدر عن الواحد
اكثر من واحد كما تقدم ومما استدلوا به على وجود المتخيلة
ان المتصرف في الصور الجزئية والمعاني الجزئية بالتركيب
والتحليل ليس هو العقل لانه لا يدرك الجزئيات حتى
يتصرف فيها ولا الحس المشترك لانه لا يدرك المعاني
الجزئية حتى يتصرف فيها ولا الوهم لانه لا يدرك الصور
الجزئية حتى يتصرف فيها فحينئذ لا بد من قوة اخرى
متصرفة فيما ادركه الحس المشترك وما ادركه الوهم وهي
المتخيلة وهذا الدليل غير تام لجواز ان يكون المتصرف
في الصور الجزئية والمعاني الجزئية بالتركيب والتحليل
هو العقل بواسطة الحواس والمراد بالعقل النفس هـ
الناطقة فتامل قوله وغير ذلك اي من الخيال والحافظة
والمتخيلة قوله ولم يتعلق لهم غرض الخ اي لم يتعلق
للمشايخ المتقدمين فيما هم بصدده من تحقيق المسائل
الدينية غرض بما سيذكر وهو معطوف على قوله لم يثبت
قوله بتفاصيل الحدسيات اي بتفاصيل العلوم المستفا
بالحدس اي واما اصل الحدس فلا بد منه قوله والتجربيات
اي وتفاصيل العلوم المستفادة بالتجربة كالعلم بان
الداء الفلاني ينفع فيه الدواء الفلاني قوله والبديهيات
اي وتفاصيل العلوم المستفادة بالبداهة وهي الاوليات
التي لا يحتاج العقل فيها الى شيء سوى مجرد التوجه وتصور
الاطراف وكان الاولى حذف البديهيات لانها هي المقصودة

بالمسبب

٢ فيما ذكرنا في وجه الرد هـ

بالمسبب للعقل المعدود في الاسباب الثلاثة المذكورة
في الشق الثالث من الترديد الواقع في السؤال قوله
والنظريات اي وتفاصيل العلوم المستفادة من النظر
وكان الاولى له ان يزيد الوجدانيات فيقول والوجدانيات
فيقول او الوجدانيات اي وتفاصيل العلوم المستفادة
بالوجدان لانه ذكر فيما سبق الوجدان من جملة الاشيا
الاخر حيث قال مثل الوجدان قوله وكان الخ جملة حالية
قوله مرجع الكل اي الحدسيات والتجربيات والبديهيات
والنظريات الى العقل اما رجوع البديهيات والنظريات
اليه فظاهر واما رجوع التجربيات والحدسيات الى العقل
فلاحتياج كل منهما الى قياس خفي عقلي ينضم الى التجربة
والحدس قوله جعلوه سببا ثالثا اي جعلوا العقل
سببا ثالثا للعلم مكتفين به عن جعل الحدس والتجربة
والنظر والوجدان اسبابا للعلم فحينئذ يكون المراد
بالعلم المسبب عن العقل في كلام المصنف مطلق العلم الصادق
بالعلم الحاصل بالبداهة والحاصل بالوجدان والحاصل
بالحدس والحاصل بالتجربة والحاصل بالنظر لخصوص
الحاصل بالبداهة كما هو مقتضى مقابلة الثلاثة السابقة
بالاشيا الاخر المذكورة في الشق الثالث من الترديد الواقع
في السؤال فتامل قوله سببا ثالثا اي كما جعلوا الحواس
سببا اولا والخبر الصادق سببا ثانيا قوله يفضي اي
يؤدي الى العلم قوله بمجرد التفات اي منه الى البديهيات
والجار والمجرور متعلق بيفضي قوله او بانضمام حدس اي
اليه في الحدسيات قوله او تجربة اي او بانضمام تجربة اليه
في التجربيات قوله او ترتيب مقدمات اي او بانضمام ترتيب

Copyright © King Saud University

مبادئ التصورات النظرية ومقدمات التصديقات
النظرية وكان الاولى ان يزيد او معونة القوة الباطنية
اي او بانضمام معونة القوة الباطنية في الوجدانيات **قوله**
فجعلوا السبب الخ قصد بهذا التمثيل ايضاح ما قاله من انهم
جعلوا السبب المفضي الى العلم في الوجدانيات والحدسيات
وما معهما العقل **قوله** بان لنا جوعا وعطشا راجع للوجدانيات
وهل الجوع خلو المعدة او وصف بغشاء عنه قولان **قوله**
وان الكل اعظم من الجزء راجع للبديهيات **قوله** وان نور
القمر مستفاد من نور الشمس راجع للحدسيات **قوله** وان
السقمونيا مسهل اي للصفرا وهو راجع للتجريبيات **قوله**
وان العالم حادث راجع للنظريات التصديقية اي وان
الانسان حيوان ناطق بالنسبة للنظريات التصورية **قوله** هو
العقل مفعول ثان لجعلوا اي جعلوا السبب في العلم بما ذكر العقل
لانه لا بد منه في حصول العلم بجميع اقسامه **قوله** وان كان في البعض
اي وان كان افضا العقل الى العلم في بعض الامور المذكورة وذلك
البعض هو التجريبيات والحدسيات والواو الداخلة على ان
كان واو الحال وقوله باشتقاقه من الحس اي الحس الظاهر
خير كان اما الاشتقاقه بالحس في التجريبيات فلان العقل لا بد
له في حكمه فيها من تكرر المشاهدة واما الاشتقاقه بالحس في
الحدسيات فلان مباديها ومطالبها من المشاهدات **قوله**
فالحواس الفا واقعة في جواب شرط مقدر اي اذا اردت تفصيل
ما ذكر من الحواس والخبر فنقول الحواس اي بقيد كونها سليمة
كما يتبادر الى الوهم خمس الخ **قوله** بمعنى القوة الحساسة
اي المدركة اي حال كون حاسة متلبسة بمعنى القوة الخ
من تلبس الدال بالمدلول واضافة معنى لما بعده للبيان اي

لا بمعنى

لا بمعنى اسم الفاعل ودفع بهذا ما يقال ان الفعل من الحاس
احس واسم الفاعل منه محسة لا حاسة فكان الصواب ان يقول
المصنف فالمحسات جمع محسة بمعنى القوة ذات الاحساس
لان ماضيه احس وحاصل الدفع ان حاسة ليست اسم فاعل
من الاحساس بل هو اسم للقوة التي هي الحس وليست
القوة محسة اي مدركة على التحقيق وانما المحس النفس
بواسطتها ونسبة الاحساس اليها مجاز باعتبار انها آلة
للاحساس فتكون نسبة الاحساس اليها من نسبة الشيء الى
آلته وعدل عن محسة الى حساسة قصدا الى المبالغة
قوله خمس اسم عدد واسم العدد يفيد الحصر ولما كان
حصر الحواس في الخمس يبطله اثبات الفلاسفة خمسا
اخرى افاد الشراح ان الحصر في الخمس منظور فيه لما حكم العقل
بوجوده وهو الحواس الظاهرة بقوله بمعنى ان العقل الخ
اي فالحواس التي حكم العقل بوجودها خمس وما اثبته
الفلاسفة من الخمس الاخرى لم يحكم العقل بوجودها كما لم يحكم
بانتفائها لعدم قيام دليل على واحد منها واما الادلة التي
اقامتها الفلاسفة على وجودها فمطعون فيها وبهذا التقرير
ظهر لك ان قوله بمعنى ان العقل الخ قصد به تصحيح الحصر
في الخمس بوجودها وعلى هذا يكون قوله بمعنى الخ راجعا للحواس
اي حال كونها متلبسة بمعنى الخ بالتقييد المحمول وهو خمس
كما هو ظاهر صنيعه وعليه يكون قوله بمعنى الخ راجعا لقوله خمس
اي حال كونها متلبسة بمعنى الخ اي فقوله خمس اي خمس حكم العقل
بوجودها وانما لم يجعله راجعا لتقييد المحمول لان تقييد المحمول
بذلك لا ينفع في تصحيح الحصر بل النافع له تقييد الموضوع
بذلك فليصرف عن ظاهره ويحمل على تقييد الموضوع كما فعلنا

٣ ويمكن رجوع لتقييد الموضوع وهو الحواس بالتي حكم العقل

Copyright © King Saud University

ولو قال الشيخ عقب قول المصنف فالحواس اي التي حكم العقل بالضرورة
بوجودها ولم يات بقوله بمعنى ان العقل الخ ويقول عقب قوله
خمس واما الحواس الباطنة الخ لكان اولى فتامله قوله بالضرورة
اي حكما متلبسا بالضرورة الوجدانية سواء بالنظر فالباء للملابسة
قوله بوجودها اي حاكم بوجود الحواس لا بوجود الخمس كما هو
ظاهر صنيعه والباء التعدية فليس في كلامه تعلق حرفي جر
متحدي اللفظ والمعنى بعامل واحد حتى يكون ممتنعا قوله
واما الحواس الباطنة هي الحس المشترك والخيال والوهم
والحافظة والمفكرة اي واما الحواس الباطنة فلم يحكم العقل
بوجودها كما لم يحكم بانتفائها لما سبق وحينئذ لا يتطرق
الحصر قوله التي تثبتها الفلاسفة اي دون جمهور المتكلمين
فانهم لا يثبتونها كما انهم لا ينفونها بل يجوزون وجودها ويجوز
عدمها قوله فلا نتم دلائلها اي التي اثبتها الفلاسفة
بها وقد تقدم شيء من ادلتهم التي اثبتوا بها الحواس الباطنة
وتقدم وجه عدم تمامه واعلم ان اثباتها مبني على تجرد النفس
وبساطتها وكون العلم حصول الصورة وانه لا يجوز ارتسام
صورة المادي في المجرد فلا يرتسم في النفس صور الجزئيات
المادية اي المركبة بالذات فلا تدرك النفس زيدا باعتبار
كونه جزئيا بل باعتبار كونه انسانا الذي هو امر كلي لان ارتسام
الصورة الجزئية فيها ينافي بساطتها وتجردها وعلى ان الواحد
لا يكون مبدأ اي مصدرا لاكثر من واحد ولذا يقولون ان
المؤلف لكونه واحدا لا يصدر عنه الا واحد وهو العقل الاول
الى اخر ما قالوه من العقول العشرة وعلى هذا يحتاج الى اثبات
ما ترتسم تلك الجزئيات فيه وما يحفظها وما يتصرف فيها
كانت تلك الجزئيات صورا محسوسة او معان منتزعة منها

والمدرك لتلك الجزئيات والحافظ لها والمتصرف فيها هو
القوى الخمس الباطنة لكن على الوجه الذي سبق بيانه وحاصل
ما يقال في هذا المقام انه وقع في عبارات بعضهم لنسبة
الادراك الى القوى لكن المحققون اتفقوا على ان المدرك
للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك
الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان صور
الجزئيات المادية اي المركبة كزيد هل ترتسم فيها او في آلاتها
فذهب جماعة الى ان النفس ترتسم فيها صور الكليات ولا
ترتسم فيها صور الجزئيات المادية وانما ارتسامها في آلاتها
بناء على انها بسيطة مجردة وارتسام الصورة الجزئية فيها
ينافي بساطتها وتجردها فادراك النفس للجزئيات ارتسامها
في آلاتها وليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات في
الآلات وارتسام بالواسطة في النفس الناطقة مما توهم
وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترتسم
في النفس الناطقة لانها المدركة لله شيء الا ان ادراكها
للجزئيات المادية بواسطة الحواس لابد انها ولذلك لا ينافي
ارتسام صور تلك الجزئيات فيها غاية ما في الباب ان الحواس
طرق لذلك الارتسام مثلا ما لم تفتح البصر لم تدرك النفس
الجزئي المبصر ولم ترتسم فيها صورته واذا فتحته ارتسمت
صورة الجزئي فيها وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول
اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لابد لارتسام الجزئيات
المادية المحسوسة بعد غيبتها عن الحس الظاهر والجزئيات
الغير المحسوسة المنتزعة من المحسوسة من محال ومن ذهب الى
الثاني لم يثبتها فتدبر بهذا التقرير يكون اثبات الحواس الباطنة
مبنيا على تجرد النفس وبساطتها وكون العلم حصول الصورة

وانه لا يجوز ارتسام صور الجزئيات المادية فيها واما كون اثباتها
مبنيا على ان الواحد لا يصدر عنه اكثر من واحد فيقال انه
على تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد مع ملاحظة
كون العلم حصول الصورة وان الجزئيات لا ترتسم في النفس
يلزم القول بالحواس الباطنة لان وجود الآثار المختلفة من
اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك المعاني الجزئية
وتفصيلها وتركيبها يقتضي ان يكون لكل من تلك الآثار مصدر
غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة
والمتصرفة واما على تقدير بطلان ان الواحد لا يصدر عنه
الا واحد مع ملاحظة بطلان كون الجزئيات لا ترتسم في
النفس فيجوز ان تكون النفس الناطقة مبدأ لتلك الآثار
المختلفة فلا حاجة الى اثباتها فقد ظهر ايضا بهذا كون
اثبات الحواس الباطنة مبنيا على ان الواحد لا يصدر عنه
الا واحد فتامل قوله على اصول الاسلامية اي القواعد
المنسوبة الى دين الاسلام اي القواعد التي قال بها اهل
الاسلام وقد قالوا ان النفس تدرك الكليات والجزئيات
كانت الجزئيات صورا محسوسة او معان منتزعة منها كالكلي
العقل التي ادراكها الكلية والحواس الظاهرة التي ادراكها
الجزئيات وان ادراكها غير متوقف على القوى القائمة بالمحال
المذكورة من بطون الدماغ وان الواحد يكون مبدأ لآثار
كثيرة كيف لا يكون مبدأ لآثار كثيرة والموجودات الممكنة
كلها مستندة اليه سبحانه وتعالى ابتداء قوله السمع بدأ به
لان سببيته للعلم اكثر من البواقي لانه مما ينتفع به في
السمعيات والعقليات اذ السمعيات لا تدرك الا بالسمع
وبعض مقدمات العقليات مما يدرك بالسمع قوله قوة اي معنى

قائم

قائم بغيره قوله مودعة اي اودعها الله تعالى اي وضعها
الله في العصب المذكور اي اوجدها فيه قوله في مقعر الصماخ
الصماخ خرق الاذن وهو كالعتبة له مقعر وهو باطنه
ومحدب وهو ظاهره والعصب الذي اودع الله فيه
القوة مفروش في ذلك الباطن كالجلدة المفروشة
على راس الطبل قوله تدرك بها الاصوات اي تدرك
النفس بسبب تلك القوة الاصوات فتلك القوة آلة
للادراك وكان الاولى ان يقول تدرك بها الاصوات
وما يتعلق بها اذ كيفيات الصوت من الحسن والقبح
وغير ذلك مدركة بها ايضا قوله بطريق وصول الخ
متعلق بمحذوف صفة للاصوات اي الاصوات الواصلة
الى مقعر الصماخ بطريق وصول الخ ويحتمل ان قوله
بطريق متعلق بتدرك اي تدرك بشرط طريق وصول
الهوا الخ وعلى كل تكون اضافة طريق لما بعده للبيان
واعلم ان للحكما في الصوت قولين فقيل انه عرض وكيفية
يتكيف به الهوا كالنفس بفتح الفا يحصل ذلك العرض
من تموج الهوا الحاصل عند التكلم او عند حصول القرع
الذي هو امساس بعنف او القلع الذي هو انفصال
بعنف بشرط مقاومة المقروع للقارع او المقلوع للقا
لع
اي كون كل منهما ذا صلابة كالقطن فانه اذا صدمه
شيء لان معه فلم يخرج له صوت وكذا لو فصل بعضه عن
بعض لم يخرج له صوت ثم يتموج الهوا الذي يليه فتكيف
بمثل تلك الكيفية وهكذا تتموج الاموية المجاورة بعضها
لبعض فتتكيف بمثل تلك الكيفية الى ان يصل التموج
الى الهوا الراكد في باطن الصماخ فيتموج ثم يتكيف بمثل

Copyright © King Saud University

تلك الكيفية فتدركه القوة المودعة في ذلك الباطن
لان العصب المفروش في مقعر الصماخ فيه هوا محتقن اي
محتبس فهو كالطبل المحتقن فيه الهوا فاذا تكيف الهواء
المجاور للعصب بالصوت وقرع العصب ادركت القوة
ذلك الصوت وانما قيل ان التكيف بمثل الكيفية
القائمة بالمجاور دون نفسها لانها عرض والعرض
لا ينتقل عن محله الى غيره وقيل ان الهوا المتكيف بالصوت
عند التكلم او القرع او القلع الذي هو هواء واحد يخرق
الاهوية ويصل الى باطن الصماخ هذا ما قالته الحكما
ورجح القول الاول على الثاني بانه لو كان الامر كما قيل
في القول الثاني لما ادركت جهة الصوت وقرب مبدئه
او بعده واجيب عنه بان وصول الهوا وقرعه الجلدة
المفروشة في مقعر الصماخ شرط في ادراك الصوت
القائم بالهوا الحاصل في داخل الصماخ وخارجه بان
يدرك اولا ما في الداخل ثم يتشبع ما في الخارج فيدرك
جهته وقربه او بعده وقال اهل السنة الصوت
كيفية تقوم بالهوا تحدث بمحض خلق الله تعالى عند تموج
الهوا من غير تاثير لتموج الهوا والقرع والقلع فهي كسائر
الحوادث اذا علمت هذا فاعلم ان كلام شارحنا حيث
قال بطريق وصول الهوا الخ دون ان يقول بطريق تكيف
الهوا المجاور للصماخ لتوجيه بمثل كيفية الهوا الخارج عن
الصماخ المجاور لذلك الهوا المجاور للصماخ محتمل لقول
اهل السنة وللقول الثاني من قولي الحكما المذكورين
قوله وصول الهوا اي بخرقه الاهوية ونفوذه الى
مقعر الصماخ اي وصول طرفه الى باطن الصماخ وباقي

الهوا

الهوا المتكيف بالصوت خارج الصماخ فوصول الطرف
لباطن الصماخ شرط في ادراك الصوت القائم بذلك
الطرف والقائم بالباقي من الهوا الخارج عن الصماخ
ومنه تعلم جهة الصوت وتعلم قرب مبدئه او بعده
قوله المتكيف اي المتصف بكيفية الصوت اي
بصفة الصوت واضافة كيفية للصوت للبيان لان
الصوت عرض والكيفية عرض والعرض لا يقوم بالعرض
ولا يخفى ان كلامه صادق بان تكون تلك الكيفية
حدثت بمحض خلق الله من غير تاثير لتموج الهوا والقرع
والقلع وهو ما ذهب اليه اهل السنة وبان تكون
تلك الكيفية حدثت من تموج الهوا وهو ما تقوله الحكما
قوله الى الصماخ اي الى مقعره والجار والمجرور متعلق
بوصول وبهذا التقرير ظهر لك ان كلام شارحنا محتمل
لجريانه على قول اهل السنة وبجريانه على القول الثاني
من قولي الحكما قوله بمعنى ان الله تعالى يخلق الخ راجع
لقوله تدرك بها الاصوات اي حال كونه متلبسا بهذا
المعنى وهو ان الله يخلق الخ اي بطريق جري العادة
الالهية وحينئذ يجوز تخلف الادراك عن النفس
عند الوصول المذكور اي لا بمعنى ان القوة المذكورة
اثرت عند الوصول المذكور في الادراك كما يقول بذلك
المعتزلة ولا بمعنى ان الادراك حصل باعداد من القوة
للنفس بمعنى ان القوة تصير النفس قابلة للادراك
مستعدة لان يفيض الفاعل الموجد عليها الادراك بناء
على ان الفاعل انما يفيض الادراك كغيره على المحال
القابلة له والنفس لا تكون قابلة له الا بعد اعداد

Copyright © King Saud University

القوة لها كما تقول بذلك الفلاسفة والحق خلاف المذهبين
كما علمت وكذا يقال فيما يأتي قوله الادراك اي ادراك
الاصوات قوله في النفس اي الناطقة اي يخلق الله ادراك
الاصوات في النفس لكن بواسطة تلك القوة فتكون
القوة الة لادراك النفس قوله عند ذلك اي عند الوصول
المذكور قوله في العصبتين اي في ملتقى العصبتين وهما
في البطن الاول في مقدم الدماغ اي في جانبي مقدم
الدماغ من تحت محل الشم قوله المجوفتين اي كمجوف
الدال هكذا (د) قوله اللتين تتلاقيان اي تجتمعان
وتتصلان اي اللتين تتقاربان الى ان تجتمعا في
مقدم الدماغ وتتصلا ويصير تجويفهما واحدا
قوله ثم تفترقان اي انهما بعد الاجتماع والاتصال
تفترقان اي ترجعان بالانقطاف الى العينين حتى
يصيرا على هيئة الدالين اللذين محدب كل منهما
متصل بمحدب الاخر ويتصل طرف العصبة اليمنى
بالعين اليمنى وطرف العصبة اليسرى باليمنى اليسرى
وصورته هكذا (ع) وهذا قول جالينوس اي
او تتقاطعان تقاطعا صليبيا اي او انهما بعد
الاجتماع والاتصال تتقاطعان بدون انعطاف ورجوع
تقاطعا صليبيا الى ان يتصل طرف العصبة اليمنى
بالعين اليسرى وطرف العصبة اليسرى بالعين اليمنى
وصورته هكذا (ع) وهذا قول اكثر الحكما فظهر من هذا
التقرير ان تلاقي العصبتين واجتماعهما في مقدم
الدماغ لا بد منه في كل من القولين ثم انهما بعد الاجتماع
ترجعان وتذهبان الى العينين بدون تقاطع صليبي

على

على قول جالينوس او تذهبان بدون انعطاف الى
العينين حتى يحدث بينهما صورة الصليب وهي ان
يتقاطع خطان ويذهب كل منهما الى جانب الاخر على قول
اكثر الحكما وان شار حنا رحمه الله تعالى جار على
قول جالينوس حيث قال ثم يفترقان بعد قوله تتلاقيان
ولو جرى على قول اكثر الحكما لقال بدل قوله ثم يفترقان
ثم يتقاطعان تقاطعا صليبيا ولو اقتصر على التلاقي
وقال بعده ثم تتأديان الخ لكان كلامه محتملا لكل
من القولين فتأمل قوله فتتأديان الى العينين
اي تتصلان بالعينين اما بطريق الانعطاف بدون
تقاطع صليبي كما هو قول جالينوس الذي جرى عليه
الشم واما بطريق التقاطع الصليبي بدون الانعطاف ف
كما هو قول اكثر الحكما قوله تدرك بها اي بتلك القوة
اي بواسطتها فهي الة للادراك والمدرك النفس
الناطقة على ما عليه المحققون قوله الاضواء
والالوان الاضواء جمع ضوء اصليا كان كضوء الشمس
ويسمى ضياء او مكتسبا كضوء القمر ويسمى نورا واعلم
ان المدركات المذكورة ادراكها بمحض خلق الله من غير
توسط شيء منها في ادراك شيء اخر وقالت الحكما ان
المبصر اولا وبالذات انما هو الاضواء والالوان واما
ما عداهما كالشكل والمقدار فانما يبصر بواسطتهما
فهو مبصر ثانيا وبالعرض وليس المراد بالمبصر بالذات
ما لا يتوقف رويته على رويته غيره حتى يخرج اللون لان
اللون تتوقف رويته على رؤية الضوء لتوقف ادراكه
على الضوء بل المراد به ما لا يسبق تعلق الرؤية به

اذن

تعلق اخر لها بغيره وان توقف على رؤية اخرى فالمقدار
والشكل مرئيان برؤية تعلقت بالضوء واللون قبل تعلقها
بهما فهما مبصران بالعرض واللون مرئي برؤية مشروط
في تعلقها به تعلق رؤية اخرى بالضوء فهو مرئي بالذات
قوله والاشكال الاشكال بفتح الهمزة جمع شكل وهو الهيئة
الحاصلة للمسطح اي هيئة احاطة نهاية واحدة بالمقدار كشكل
الدائرة والكرة او نهايتين كشكل نصف الدائرة ونصف
الكرة او ثلاث كشكل المثلث او اربع كشكل المربع الى غير ذلك
فالشكل من الكيفيات المختصة بالكميات كما هو مذهب الجمهور قوله
والمقادير جمع مقدار وهو كم متصل قار الذات فالكم
عرض يقبل القسمة بحسب ذاته فخرج بذلك الكيف فانه
عرض لا يقبل القسمة بحسب ذاته وان قبلها بحسب محله
كالبياض فانه لا يقبل القسمة بحسب ذاته وان قبلها بحسب
محله كالبياض وهو الجسم الطبيعي والمراد بالمتصل ما يمكن
ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك فخرج به الكم
المنفصل كالعدد فان الاثنين مثلا كم لانه عرض يقبل
القسمة لذاته منفصل لان جزئيه وهما واحد وواحد ليس
لهما حد مشترك يتلاقيان عنده فلا اتصال بينهما والمراد
بكونه قار الذات ان تكون اجزاؤه المفروضة ثابتة
مجتمعة في الوجود الخارجي فخرج بذلك الكم المتصل غير قار
الذات كالزمان وهو حركة الفلك او مقدارها فان اجزاءه
لم تجتمع في الوجود لان وجود كل جزء من اجزائه مشروط
بانقضاء ما قبله فلا يوجد جزء منها الا بعد انعدام ما قبله فلا
يسمى شيء مما خرج عن تعريف المقدار مقدارا ثم ان الكم
المتصل القار الذات ان قبل القسمة في جهة واحدة وهي الطول

فهو

فهو الخط وهو الامتداد الطولي القائم بالجسم الطبيعي
وهو ذو الجرم وان قبلها في جهتي الطول والعرض
فهو السطح وهو مجموع الامتداد الطولي والامتداد
العرضي القائمين بالجسم الطبيعي وان قبلها في الجهات الثلاث اعني
الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي وهو مجموع الامتدادات
الثلاثة الطولي والعرضي والعمقي القائمة بالجسم الطبيعي
فتحصل من هذا التقرير ان الكم عرض قائم بالاجزاء الجوهرية
المتالفة والعرض موجود فلذا اصح جعله من المدرك بالبصر
وهذا مذهب الحكماء واما المتكلمون فيقولون ان الكم امر
اعتباري موهوم اعرض فعلى ما قاله المتكلمون يكون
المراد بالمقادير التي جعلت من المدرك بالبصر المقادير
الجوهرية وهي عين الاجزاء المتالفة والاجزاء الجوهرية
موجودة والمراد بالاشكال هيئات الاجسام الطبيعية
ولهذا التقرير اندفع ما يقال كيف يجعل المقادير من
المدرك بالبصر مع ان المدرك بالبصر يشترط فيه الوجود
والمقادير ليست امورا موجودة بل هي امور اعتبارية
موهومة فتامل قوله والحركات جمع حركة وهي كون ان
في آنين في مكانين اي حصولان واستقراران في زمانين
في مكانين وقيل انها الكون الاول في المكان الثاني
فان قلت ان الحركة من الاعراض النسبية لانها
هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبته الى الزمان والمكان
والمتكلمون انكروا وجود الاعراض النسبية وقالوا انها
امور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج اصلا فكيف تدرك
بالحس اذ الادراك الحسي فرع الوجود الخارجي فالجواب
ان الحركة وان كانت من الاعراض النسبية هي موجودة

متدادات

لانها قسم من الاين المقسم الى الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق والاين الذي هو حصول الجسم في الحيز الذي
يخصه اتفق المتكلمون والحكماء على وجوده ووجود اقسامه
الاربعة اذ حاصلها راجع الى الكون والمميزات امور
اعتبارية لا فصول حقيقية منوعة نحو كونه مسبوقا
بكون آخر في الحركة او غير مسبوق بكون اخر في السكون ونحو
امكان تخلل ثالث بينهما في الافتراق او عدمه في الاجتماع
والحاصل ان الحكماء يقولون ان الاعراض النسبية امور
وجودية والمتكلمين يقولون انها امور اعتبارية لكنهم
يستثنون منها الاين الذي من اقسامه الحركة فيقولون انه
امر وجودي ولزوم النسبة والاضافة الى الاينين والمكانين
للحركة لا ينافي ان تكون الحركة المتصفة بها محسوسة
بحاسة البصر لجواز اتصاف الامور المحسوسة بالامور
العدمية كاتصاف ذات الاعمى بالعمى وبعضهم وجه كون
الحركات محسوسة بالبصر بتوجيه يدفع به الاعتراض السابق
فقال معنى كون الحركة مبصرة انها تدرك بالعقل بعد مشاهدة
الجسم في المكانين بالبصر فجعل الحركة مبصرة باعتبار ان
سبب ادراكها ابصار الجسم في مكانين او باعتبار رد اليها
فورد عليه انه لو كان معنى كون الحركة مبصرة ما ذكر
لاقتضى ان الحركة تكون ملموسة ايضا لانه يحصل بعد
لمس الجسم المتحرك ادراك العقل للحركة لان من لمس شيا
متحركا مغمضا عينيه ادرك حركته مع ان الحركة ليست
ملموسة فاجاب بانه لا يسلم الاقتضاء المذكور لان من لمس
جسما متحركا لا يدرك باللمس ذلك الجسم في مكان واذا لم
يدركه في مكان فلا يدرك الحركة لان الحركة هي الكون في

مكانين

مكانين بخلاف من ابصر جسما متحركا فانه يدرك بالبصر ذلك
الجسم في مكانين فيحصل منه ادراك الكونين وهما الحركة
وردّ التوجيه المذكور المقصود به دفع الاعتراض السابق
بانه ليس بشي لان الحركة التي ادركها العقل بواسطة ابصار
الجسم في مكانين لا تسمى مبصرة اي محسوسة بالبصر هذا
الاعتبار والحق ان يعد العمى من المبصرات لانه يحصل
بعد مشاهدة الاعمى بالبصر ادراك عماه مع انه عدم
صرف وفضلا عن ان يكون محسوسا بحاسة البصر وحينئذ
يكون معنى كون الحركة مبصرة انها باعتبار ذاتها مدركة
بحاسة البصر ويجاب عن الاعتراض السابق بما قلناه
سابقا واعلم ان ما ذكر من كون الحركة محسوسة ومثلها
السكون والاجتماع والافتراق هو احد مذهبين
والمذهب الاخر يقول ان الاربعة المذكورة ليست
محسوسة قائلا انا لا نشاهد الا المتحرك والساكن
والمجتمعين والمفترقين واما الحركة والسكون والاجتما
ع والافتراق فلا نشاهدهما وبني على هذا المذهب
امورا اعتبارية فتامل **قوله** والحسن والقبح اي
المتصف بهما الشخص باعتبار الخلقة التي هي مجموع
الشكل واللون فان الخلقة عبارة عما تركب من الشكل
واللون وهذا المتركب امر كلي من ماصدقاته الحسن
والقبح اذ الاول عبارة عن مجموع الشكل واللون
المتناسبين والثاني عبارة عن مجموع الشكل
واللون غير المتناسبين **قوله** وغير ذلك اي من المدركات
بالبصر كالسكون والتفرق والاتصال والظلمة
والاستقامة والانحناء والقلة والكثرة والضحك والبكا

والطلاقة والعبوسة الى غير ذلك **قوله** مما يخلق الله
الخ اي من الاشيا التي يخلق الله الخ ودفع بهذا ما قد
يتوهم من قوله تدرك بها من انها الة مؤثرة في الادراك
واعلم ان حصول الادراك المذكور بمحض خلق الله
من غير توقف على انطباع صورة وخروج شعاع وغير
ذلك وكذا من غير توسط شيء من الاشيا في ادراك شيء
اخر منها كما تقدم والمشهور عن الحكما في ذلك قولان
احدهما وهو مذهب ارسطو ومن تبعه من الطبيعيين
ان هذا الادراك يتوقف على انعكاس صورة المرئي
بتوسط الهوا المشف وانطباعها في جزء منها وثانيهما
وهو مذهب جمهور الرياضيين من الحكما انه يتوقف
على ان يخرج من العين جزء شعاعي على هيئة مخروط
راسه على العين وقاعدته على المبصر **قوله** ادراكها
الضمير عائد على ما وانثه نظرا لمعناها ولو راعى لفظها
لقال ادراكه **قوله** في النفس اي النفس الناطقة وفيه
اشارة الى ما عليه المحققون من ان المدرك النفس
الناطقة وان القوة الة للادراك لا ان المدرك نفس القوة
قوله عند اشتعال العبد تلك القوة اي عند استعمال
الشخص تلك القوة وتعلقها بذلك المرئي واعلم انه يشترط
للادراك بتلك القوة عند استعمالها ان يكون المرئي
كثيفا اذ اللطيف قد لا يرى كالهوا وان يكون مضيئا
بنفسه كالشمس والنار او بغيره كالاشياء المستنيرة
بالمضيء وان يكون محاذيا للبصر او في حكم المحاذي كالوجه
المنطبعة صورته في المراة وان لا يكون صغيرا صغيرا
مفرطا وان لا يكون قريبا قربا مفرطا والبعيد البعدا

الذي لا يستر ما وراءه
الى الرطوبة الجليدية
من العين ح

مفرطا وان لا يكون هناك حجاب **قوله** مودعة اي
مجعولة بجعله تعالى **قوله** في الزائدتين اي في
العصبتين الزائدتين **قوله** الناتئتين اي المرتفعتين
فهو بتا مثناة فوقية بعد الالف التي بعد النون
ثم همزة ثم تا مثناة فوقية ثم يا مثناة تحتية من النتوء
وهو الارتفاع وفي نسخة الناتيتين اي الخارجتين
فهو بياء موحدة بعد الالف التي بعد النون ثم
مثناة فوقية ثم مثلها ثم يا مثناة تحتية من النتات
وهو الخروج **قوله** في مقدم الدماغ اي في البطن المقدم
من بطون الدماغ اي بين العينين عند منتهى اصل
قصبة الانف وهما مخرشفتان اي مشقبتان اثقابا
شايكة **قوله** بحلمتي الثدي اي جنس الثدي الصادق
باثنين اذ كل ثدي انما له حلمة واحدة والحلمة كطلبة
تؤلول في وسط الثدي وهي المعروفة عند
العوام براس البز **قوله** تدرك بها الروائح اي
تدرك النفس الروائح بسبب تلك القوة ثم يحتمل
ان المراد بالروائح الروائح القائمة باصحابها كالمسك
والعنبر وعليه فيقدر فيه مضاف اي امثالها وهي
الكيفيات القائمة بالهوا ويحتمل ان المراد بالروائح
الكيفيات القائمة بالهوا وعليه فلا تقدير في كلامه
وهذا الادراك حاصل بخلق الله تعالى وسكت المصنف عن
التنبيه على ذلك منا وفيما ياتي في الذوق واللمس
استغنا بما ذكره في السمع والبصر واعتمادا على قوله
بعد والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى
قوله بطريق وصول الهوا الخ اضافة طريق لما بعده للبيان

Copyright © King Saud University

اي بطريق هو وصول الخ وقوله وصول الهوا على
حذف مضافين اي وصول مثل كيفية الهوا وقوله
المتكيف اي المتصف وقوله بكيفية ذي الرايحة اي
بصفة صاحب الرايحة وصاحب الرايحة كالمسك
وكيفيته نفس الرايحة المخصوصة وهو على حذف
مضاف اي بمثل كيفية ذي الرايحة لان الكيفية
عرض والعرض لا ينتقل عن محله ولا يقوم
بمحلين وقوله الى الخيشوم اي اقصى الانف وهو
على حذف مضاف اي الى محاور الخيشوم اي الى
الهوا المجاور للخيشوم والجار والمجرور متعلق
بوصول وحاصل المعنى المراد ان الهواء المجاور
لذي الرائحة كالمسك يتكيف بمثل كيفيته ثم الهواء
المجاور لذلك الهوا يتكيف بمثل كيفيته وهكذا
تتكيف الاهوية المتجاورة بمثل تلك الكيفية
الى ان يتكيف الهوا المجاور للخيشوم بمثل
تلك الكيفية فاذا تكيف الهوا المجاور للخيشوم
بمثل تلك الكيفية ادركت النفس مثل تلك
الكيفية وهي الرائحة المخصوصة بواسطة تلك
القوة المودعة في العصبتين المذكورتين ويحتمل
ان المراد ان الهوا المتكيف بمثل كيفية ذي الرايحة
يخرق الاهوية وينفذ فيها الى ان يصل الى الخيشوم
فاذا وصل اليه ادركت النفس الكيفية القائمة
به بواسطة تلك القوة وهذا الاحتمال هو المتبادر
من عبارة الشم وعلى هذا الاحتمال لا يقدر في قوله
وصول الهوا وقوله الى الخيشوم ما مر من الاشكال

في تكيف

في تكيف الهوا بمثل كيفية ذي الرايحة على قاعدة
اهل السنة لان ذلك بمحض خلق الله واما على
اصول الفلاسفة القائلين بان الاستعداد
شرط للقبول وانه لا بد في حصول الرايحة في
الجسم من حصول المزاج فيه اذ به يستعد الجسم
للقبول فمشكل لانه لا مزاج للهوا الصرف وقد
يقال لا اشكال لان الهوا الذي تكيف بمثل تلك
الكيفية ليس هواء صرفا بل هو هواء لا يخلو عن
امتزاج واختلاط بالعناصر وتفاعل فيما بينها
حتى يفعل به مزاجا يستعد الهوا بذلك المزاج
لقبول مثل تلك الكيفية وعلى هذا فالمدرك
مثلا كيفية ذي الرايحة لا نفسها وقال بعضهم
لا يخلو الهوا المجاور لذي الرايحة في الاكثر عن
مداخلة اجزا كثيرة متحللة من ذي الرايحة فيه
فتلك الاجزا المتحللة من ذي الرائحة المختلطة
بالهوا حملها الهوا الى ان وصلها الى الخيشوم
فادركت النفس بواسطة تلك القوة عند وصول
الاجزا الى الخيشوم رايحة تلك الاجزا فعلى هذا
تكون الكيفية المشمومة هي كيفية تلك الاجزاء
واعترض ما قاله ذلك البعض بانه يلزم عليه انه
لو ملئت قارورة مسكا مثلا ثم سدت ومكثت
اعواما والرايحة ظاهرة منها ان تنقص تلك
القارورة لتحلل الاجزا منها مرارا وهذا اللازم
وهو النقص باطل لمشاهدة خلافه فكذا الملزوم
وهو التحلل هذا والحق كما قال بعض المتاخرين

ان الشم حاصل بالطريق الاولى وهو ان يتكيف الهواء بمثل
كيفية ذي الرائحة الخ وان حصل بهذا الطريق ايضا فتامل
قوله منبثة اي منتشرة قوله على جرم اللسان اي
سطحه الاعلى ومن هذا يؤخذ انه لا يدرك بما تحت اللسان
لعدم وجود القوة فيه قوله تدرك بها اي تدرك النفس
بواسطتها وهذا الادراك بمحض خلق الله تعالى قوله
الطعوم جمع طعم بفتح الطا وهو الكيفية القائمة بالمطعوم
كالحلاوة والمرارة واما الطعم بضمها فهو المطعوم وليس
مرادا قوله بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم
قوله بمخالطة متعلق بتدرك والباسيية واللعابية
منسوب الى اللعاب من نسبة العام للخاص وقوله التي في
الفم صفة كاشفة وفي الاتيان بتلك الصفة اشارة الى ان
الرطوبة المذكورة ليست في محل مخصوص من الفم بل تعم
جميع محاله وقوله بالمطعوم متعلق بمخالطة ولكنه يأوك
بالاختلاط لاجل تعديه بالباء اذ المشهور اقتران المفاعلة
باللام لا بالباء والمعنى ان النفس تدرك بتلك القوة الطعوم
بواسطة اختلاط الرطوبة اللعابية بالمطعوم فاما ان تتكيف
تلك الرطوبة بمثل كيفية الطعوم وتصل الى القوة الذائقة
فيكون المدرك الكيفية القائمة بالرطوبة لا الكيفية القائمة
بالمطعوم وعليه فقوله تدرك بها الطعوم على حذف مضاف
اي امثال الطعوم اي الكيفيات القائمة بالرطوبة المماثلة
للطعوم وهي الكيفيات القائمة بالمطعومات واما ان تحلل
اجزاء من المطعوم وتصل الى الرطوبة اللعابية فتدرجه
الرطوبة اللعابية الى الذائقة وتدرك النفس بواسطة
الذائقة كيفية تلك الاجزاء نفسها على قياس ما قيل في الشم

وعلى

وعلى هذا يكون قوله تدرك بها الطعوم باقيا على ظاهره
وتبين من هذا التقرير ان الرطوبة هنا بمنزلة الهواء في
الشم قوله ووصولها بالجر عطف على مخالطة والضمير
للرطوبة وقوله الى العصب اي العصب المفروش على جرم
اللسان المنتشرة فيه القوة قال في العصب للعهد الذكري
قوله واللمس اي القوة اللامسة قوله منبثة اي منتشرة
وعدل هنا وفي تفسير الذوق عن مودعة اشارة الى انبساط
القوة الذائقة في سطح اللسان وانبساط اللمس في جميع البدن
دون بقية الحواس والمودعة اعم مطلقا من المنبثة
اذ كل منبثة مودعة ولا ينعكس قوله في جميع البدن
استثنى منه الكليتان والرئة والكبد والطحال والعظم
فلو قال في اكثر البدن لكان اولى ويكون المراد باكثر جميع ظاهر
البدن وهو الجلد وجميع الباطن ماعدا المستثنيات المذكورة
والحكمة في جعل القوة المذكورة في جميع ما ذكر حفظ البدن
عما يتضرر به من الحر والبرد وغير ذلك قوله تدرك بها اي
تدرك النفس بواسطتها وهذا الادراك بمحض خلق الله
قوله الحرارة اخ صرح بهذه الاربعة لانها اصول الكيفيات
ولانها هي المدركة بالنفس باللمس اولا وبالذات بخلاف ما عداها
المشاركة بقوله وبخو ذلك فانه مدرك باللمس ثانيا وبالعرض
قوله وبخو ذلك اي كالدين والصلابة والنعومة والخشونة
واللطافة والكثافة قوله عند التماس ظرف لتدرك والتماس
بصيغة التفاعل من المس اي عند التماس الحاصل بين ظاهر
البدن وما اتصل به من الاجسام الملموسة التي قامت بها
الكيفيات المذكورة قوله والاتصال به اي بالبدن
كان الاتصال على وجه القصد او لا ولما كان التماس ليشعر

بالقصد فلا يشمل الاتصال بدون قصد عطف عليه
الاتصال عطف تفسير اي اتصال الملموس كالنار التي قامت
بها الحرارة بالبدن فان قلت قضية ذلك انه لا تدرك حرارة
النار اذا امست البدن النار مع انه قد تدرك حرارة النار
عند القرب من النار بدون مسها فالجواب ان الحرارة المدركة
في الصورة المذكورة ليست حرارة النار حتى يقال ما ذكر بل
الحرارة المدركة حرارة الهوا الحار بمجاورة النار وقد حصل
التماس بين البدن والهوا والحاصل ان الحرارة قامت
بكل من النار والهوا المجاور لها فعند مماسة النار يكون
المدرك حرارة النار وعند عدم مماستها والقرب منها يكون
المدرك حرارة الهوا المماس للبدن فتدبر قوله وبكل حاسة
الجار والمجرور متعلق بقوله يوقف قدم عليه لافادة الحصر
قوله من الحواس الخمس اي الظاهرة قوله اي يطلع بالبنا
للمجهول كيوقف لكن يوقف من باب الافعال ويطلع من باب
الافتعال فحينئذ يكون يطلع بضم الياء وتشديد الطاء مع
فتحها وفتح اللام بعدها وفي تفسير يوقف بيطلع اشارة
الى ان يوقف من قولهم اوقفت فلانا على كذا اي اطلعته عليه
وحينئذ يكون معنى كلام المصنف ويطلع المولى من وجدت
فيه تلك الحواس بتلك الحواس على ما خلقت تلك الحواس لادراكه
من المسموعات والمبصرات والمذوقات والمشمومات والملموسات
فيطلعه المولى على المبصرات بحاسة البصر لا بدونها ولا بغيرها
من الحواس وكذا يقال في باقي الحواس والمراد بالاطلاع هو
المفسر به الوقوف لازمه وهو الادراك ولفظة على بالنظر
لهذا اللازم زايدة وكانه قال وبكل حاسة من الحواس الخمس
الظاهرة يدرك معنى خلقت تلك الحاسة لادراكه اي

يدرك

يدرك ما ذكر بكل حاسة لا بدونها ولا بغيرها فتدرك الاصوات
بحاسة السمع لا بدونها ولا بغيرها من الحواس وفي التعبير
بيطلع دون يعلم اشارة الى ان الادراك الحاصل بتلك
الحواس لا يقال له علم والا لزم ان تكون البهائم عالمة لتحقق
الادراك بالحواس المذكورة فيها مع انها لا تتصف بالعلم
لكن تقدم انه لا مانع من اطلاق العلم على هذا الادراك
وان المراد بالعلم الذي لا تتصف به البهائم العلم الذي لم
ينشا عن الحواس كالناشي عن الدليل فلا ينافي وصف
البهائم بالعلم الناشي عن الحواس قوله على ما وضعت اي
معنى وضعت له او المعنى الذي وضعت له اي خلقت له
فما نكرة موصوفة او اسم موصول بمعنى الذي وضمير وضعت
عائد على المضاف اليه لفظ كل وهو حاسة جريا على
ما اشتهر من ان الضمير عائد على المضاف ما لم يكن لفظ
كل فيعود الى ما اضيف اليه والى هذا يشير الشارح بقوله اي تلك
الحاسة فما في بعض الشراح من عوده على لفظ كل لانه المحدث
عنه مخالف لما اشتهر قوله اي ابرز الضمير لجريان الصفة
او الصلة على غير من هي له قوله له الضمير عائد على ما وهو
على حذف مضاف اي لادراكه قوله قد خلق فيه اشارة الى
ان المراد بالوضع في كلام المصنف الخلق وان فاعله المولى عز
وجل ولم يصرح به المصنف للعلم بان الموجد لكل فعل انما هو
المولى قوله كلا من تلك الحواس اي كل حاسة من تلك الحواس
فالتنوين في كل عوض عن المضاف اليه قوله لادراك اشيا
مخصوصة بيان لقول المصنف فيه اشارة الى تقدير ادراك
في قوله له والى بيان مصدوق ما العائد عليه الضمير
والمراد بالاشيا المخصوصة بالنسبة للسمع الاصوات وبالنسبة

للذوق الطعوم وبالنسبة للشم الروائح وبالنسبة للبصر
الالوان والاشكال وسائر المبصرات وبالنسبة للمس الحرارة
والبرودة وسائر الملموسات ولذا قال الشم كالسمع للاصوات
الخ وقضية التعبير بالجمع في قوله اشياء مخصوصة ان كل حاسة
تدرك جمعا من الاشياء المخصوصة اي الانواع المخصوصة وهو
انما يظهر في البصر واللمس اذ البصر يدرك الالوان والاشكال
وغيرها مما سبق وهي اشياء مخصوصة اي انواع مخصوصة واللمس
يدرك الحرارة والبرودة وغيرهما مما سبق وهي اشياء مخصوصة
اي انواع مخصوصة واما السمع والشم والذوق فانما
يدرك كل واحد منها شيئا واحدا مخصوصا اي نوعا واحدا
مخصوصا فالسمع يدرك نوعا واحدا مخصوصا وهو الاصوات
فقط والشم يدرك نوعا واحدا مخصوصا وهو الروائح فقط
والذوق يدرك نوعا واحدا مخصوصا وهو الطعوم فقط
فالاولى ان يقول بدل قوله اشياء مخصوصة شيئا مخصوصا اي
جنسه المتحقق في واحد بالنسبة للسمع والشم والذوق وفي
اكثر بالنسبة للبصر واللمس ويمكن الجواب بان المراد بالاشياء
المخصوصة الافراد المدركة كانت افراد نوع واحد او افراد
انواع متعددة فتامل قوله كالسمع للاصوات اي كالسمع
المخلوق لادراك الاصوات قوله والذوق للطعوم اي
والذوق المخلوق لادراك الطعوم اي الكيفيات القائمة
بالمطعومات قوله والشم للروائح اي والشم المخلوق لادراك
الروائح وهكذا يقال في بقية الحواس قوله لا يدرك بها
ما يدرك بالحاسة الاخرى اي لا يدرك بحاسة من الحواس
ما يدرك بالحاسة الاخرى فلا يدرك بالذوق ما يدرك بالسمع
ما يدرك بالحاسة الاخرى وهكذا يقال في كل حاسة من الحواس الباقية
وهو الاصوات وهكذا

بالنسبة

بلغ

بالنسبة للمدرك بغيرها وقوله لا يدرك الخ اي لا يقع الادراك
المذكور بحسب ما جرت به العادة الالهية فالمنفي وقوع
الادراك المذكور لا امكانه بدليل قوله واما انه هل يجوز
الى اخره وفي قوله لا يدرك الى اخره اشارة الى تقديم قوله
المصر بكل حاسة على متعلقه اعني قوله يوقف للاختصاص
لان تقديم ما حقه التاخير يفيد الاختصاص ولا يخفى ان
المستفاد من التقديم المذكور هو ان يدرك ما وضعت كل حاسة
له بها لا بغيرها لا ما ذكره الشم من انه لا يدرك بها ما يدرك
بالحاسة الاخرى وان كان لازما للمستفاد المذكور ومحصله
ان المستفاد من المصر قصر ادراك ما وضعت الحاسة له على
تلك الحاسة فلا يتعداها الى غيرها من الحواس والمستفاد
من الشم عكسه وهو قصر الحاسة على ادراك ما وضعت له
فلا تتعداه الى غيره من ادراك غير ما وضعت له وانهما
متلازمان ولا يخفى ايضا ان الحصر كما يفيد ما ذكر يفيد
انه لا يدرك بدون الحاسة ما يدرك بها وكانه لم يتعرض
له لانه ليس محل النزاع وليس هو المبحوث عنه فيما بينهم
واستظهر ان ذلك كما يقع وان من يمنع امكان ادراك
ما يدرك بالبصر بالسمع يمنع امكان ادراكه بدون
البصر والحق الجواز قوله واما انه هل يجوز ذلك اي هل يجوز
عقلا خرقا للعادة القاضية بامتناع ان يدرك بحاسة
من الحواس ما يدرك بالاخرى اي او يمتنع عقلا قوله
خلاف اي في جواب الاستفهام المذكور خلاف بين الحكماء
وجمهورهم على الامتناع قوله والحق الجواز اي
جواز ان يدرك بحاسة من الحواس ما يدرك بالحاسة
الاخرى عقلا وهو الذي عليه جمهور المتكلمين ولكون الحق الجواز

قال المصنف وبكل حاسة منها يوقف ولم يقل يمكن ان يوقف لئلا
يلزم حصر امكان الوقوف اي امكان ادراك ما وضعت له
كل حاسة فيها اي لا يتعداها الى غيرها اي بحيث لا يمكن ان تدرك
حاسة غير ما وضعت له قوله لما ان ذلك اي الادراك
المذكور وما زائدة قوله بمحض خلق الله اي بخلق الله المحض
اي الذي لم يشبه معاونة الغير فقوله من غير تاثير الى
اخره بيان وتوضيح لقوله بمحض خلق الله قوله من غير تاثير
للحواس اي لها على وجه الايجاد كما مر اي المعتزلة ولا
بطريق الاعداد على ما هو قانون الفلسفة ومن القول
بالايجاد والقول بالاعداد يظهر ان مذهب القائلين
بذلك تنفي جواز ان يدرك بحاسة ما يدرك بغيرها فتامل
قوله فلا يمتنع الخ مفرع على قوله والحق الجواز اي فلا يمتنع
عقلا وان امتنع عادة قوله عقيب اي عقب قوله صرف
الباصرة اي استعمالها قوله فان قيل الخ هذا السؤال ناشا
من ان كل حاسة خلقت لادراك اشيا مخصوصة لا يدرك بها
ما يدرك بالحاسة الاخرى وتقرير السؤال ان الذايقة
خلقت لاشيا مخصوصة وهي الطعوم مع انها تدرك ايضا
الحرارة وهي من غير ما وضعت الذايقة لادراكه اذ هي
من الملموسات التي وضع لادراكها اللمس وفيه انه كان
يكفي في السؤال ان يقال ليست الذائقة تدرك
حرارة المطعوم فيقتصر على ادراك الذايقة لحرارة
المطعوم ولا يحتاج الى ذكر ادراك الحلاوة في ذلك قوله
ليست الذايقة اي القوة الذايقة والاستفهام في
ليست للتقرير اي تقرير المخاطب اي حمله على ان يقر بما
بعد النفي اي قر واعترف بادراك الذايقة لحلاوة الشي

وحرارته

وحرارته معا ويجوز ان يكون الاستفهام للانكار فيكون
السائل استفهم عن انتفا ادراك الذايقة لحلاوة
الشي وحرارته معا على وجه الانكار فيفيد اثبات ادراك
الذايقة لحلاوة الشي وحرارته معا وكانه قال الذايقة
تدرك حلاوة الشي وحرارته معا قوله حلاوة الشي اي
حلاوة المطعوم الحار والحلاوة من المذوقات قوله
وحرارته اي والحرارة من الملموسات قوله معا اي في
وقت واحد قوله قلنا اي لا نسلم ادراك الذايقة
لما بل الحلاوة الخ قوله بالذوق هو المعبر عنه بالقوة
الذايقة قوله باللمس اي تدرك باللمس لا بالذوق فهذا
فهذا هو محل الفايدة قوله الموجودين الفم واللسان اي
في سطح الفم واللسان لما مر من ان للمس قوة منبثة في
جميع ظاهر البدن واكثر باطنه على ما سبق والحاصل انه
قد اجتمع في اللسان القوتان الذايقة واللامسة
فادركت الحلاوة بالذايقة والحرارة باللامسة لا ان
الحلاوة والحرارة ادركتا معا بالذايقة حتى ياتي السؤال
فان قلت ان نحو النعومة والخشونة والاستقامة
والانحنا يدرك بالبصر واللمس معا فالجواب انا لا نسلم
ان هذه الاشيا مدركة باللمس والبصر معا بل النعومة
والخشونة مدركتان باللمس لا بالبصر فاذا ادركتها النفس
عند الابصار بدون تماس فانما ادركتها بواسطة ادراكها
لما يقتضيها بابصار ذلك المقتضي لا بواسطة ابصارها
والانحنا والاستقامة مدركتان بالبصر لا باللمس فاذا
ادركتها النفس عند التماس بدون ابصار فانما ادركتها
بواسطة ادراكها ما قاما به من الجسم الذي ادركته النفس

عند التماس بحاسة اللمس ولم تدركها النفس بحاسة
اللمس وبهذا يعلم ان الادراك المقصور على الحاسة
هو الادراك الذي الاولي وهو الحاصل للنفس
بسببها بدون توسط شئ مما يشمل العرض الثاني
وهو الحاصل للنفس بواسطة الادراك الحاصل لها
بسبب تلك الحاسة حتى يرد ما ذكر فتامل قوله والخبر
الصادق اي المقطوع بصدقه بقرينة حصره في النوعين
الآتيين اذ المنحصر فيهما هو المقطوع بصدقه مطلق
الصادق لصدقه بخبر الواحد المطابق للواقع فان
قلت ان الخبر الصادق من جملة ما يدرك بالسمع
وحينئذ يكون ما يدرك بالخبر مدركا بالسمع فيكون
العلم الحاصل بالخبر حاصلا بالسمع فلا وجه لعده سببا
مستقلا للعلم فالجواب انا لا نسلم ان المدرك بالخبر
مدركا بالسمع اذ المدرك بالخبر مدلول ذلك الخبر وليس
ذلك المدلول مما يدرك بالسمع اذ المدرك بالسمع الالفاظ
الموجودة التي من جملتها الخبر الصادق لا مدلولاتها
وحينئذ لا يكون العلم الحاصل بالخبر حاصلا بالسمع
لان السمع سبب لادراك اللفظ والخبر سبب لادراك
مدلوله ولا يخفى ان احدهما لا يغني عن الاخر فلذا عد
الخبر سببا مستقلا للعلم قوله اي المطابق للواقع تفسير
للصادق اي المطابق مدلوله وهو النسبة الحكمية وهي
وقوع النسبة المعتبرة بين الشيئين في نفس الامر في القضية
الموجبة واللاوقوعها في نفس الامر في القضية السالبة
للواقع وهو الوقوع واللاوقوع في نفس الامر من حيث
ذاته فالوقوع واللاوقوع في نفس الامر من حيث انه مدلول

اللفظ

اللفظ مطابق للوقوع واللاوقوع في نفس الامر من
ذاته وتحققه في نفس الامر وعلى هذا فالمطابقة حقيقة
انما هي بين النسبة الحكمية التي دل عليها الخبر وبين
الواقع لا بين ذات الخبر والواقع فيكون وصف الخبر بالصادق
من وصف الدال بوصف المدلول وحينئذ يكون اسناد
الصدق اليه مجازا عقليا والمراد المطابق جزما او احتمالا
اذ الكلام في الخبر الصادق الموجب للعلم ولا يكون موجبا
للعلم الا اذا كانت المطابقة مجزوما بها وكان الاولى ذكر
هذا التفسير عند قوله واسباب العلم ثلاثة الحواس
السليمة والخبر الصادق لانه اول مقام ذكر فيه الصدق
قوله فان الخبر الخ تعليل لتقييد الخبر بالصادق اي
وانما قيد الخبر بالصادق لان الخبر في الاصل كلام الخ
اي فالخبر في الاصل يكون صادقا ويكون كاذبا فاحترز
بالصادق من الكاذب فيكون وصف الخبر بالصادق هو
للتخصيص واعلم ان الخبر له نسبة كلامية اي افادها
الكلام ودل عليها ويقال لها نسبة حكمية وله نسبة
خارجية ويعبر عنها بالواقع وبالخارج وان هناك نسبة
معتبرة بين الشيئين الموضوع والمحمول وهي ثبوت
المحمول للموضوع كانت القضية المحتوية عليها موجبة
او سالبة فالنسبة الكلامية في القضية الموجبة كزيد
قائم وقوع النسبة المعتبرة بين الشيئين في نفس الامر
وفي القضية السالبة كزيد ليس بقائم عدم وقوع النسبة
المعتبرة بين الشيئين في نفس الامر فالوقوع واللاوقوع
في نفس الامر من حيث ان اللفظ دل عليه وافاده يقال
له نسبة كلامية والنسبة الخارجية هي الوقوع واللاوقوع

Copyright © King Saud University

في نفس الامر المذكور ان لكن من حيث ذاتهما وتحققهما
في نفس الامر من حيث انهما مدلولا ان للفظ واذ الصدق
مطابقة النسبة الكلامية للنسبة الخارجية والكذب
عدم مطابقة النسبة الكلامية للنسبة الخارجية
مثلا اذا تحقق في الخارج وقوع ثبوت القيام لزيد
كان قولك زيد قائم صادقا لان ما افاده من وقوع ثبوت
القيام لزيد في نفس الامر مطابق لما تحقق في الخارج
وكان قولك زيد ليس بقائم كاذبا لان ما افاده من عدم
وقوع ثبوت القيام لزيد في نفس الامر غير مطابق لما
تحقق في الخارج اذ المتحقق في الخارج وقوع ذلك
الثبوت لا عدمه واذا تحقق في الخارج عدم وقوع ثبوت
القيام لزيد كان قولك زيد ليس بقائم صادقا لان ما افاده
من عدم وقوع ثبوت القيام لزيد في نفس الامر مطابق
لما تحقق في الخارج وكان قولك زيد قائم كاذبا لان ما افاده
من وقوع ثبوت القيام لزيد في نفس الامر غير مطابق لما
تحقق في الخارج اذ المتحقق في الخارج عدم وقوع ذلك
الثبوت لا وقوعه فظهر من هذا التقرير ان النسبة
المعتبرة بين الموضوع والمحمول واحدة في القضية
الموجبة والقضية السالبة وهي ثبوت المحمول للموضوع
المضاف اليه الوقوع في القضية الموجبة واللاوقوع
في القضية السالبة وهي كثبوت القيام لزيد في زيد قائم
وزيد ليس بقائم وان النسبة الكلامية في القضية
الموجبة الوقوع المذكور وفي القضية السالبة عدم الوقوع
المذكور وان الصدق في القضية الموجبة والقضية
السالبة مطابقة النسبة الكلامية للنسبة الخارجية

وان

وان الكذب فيهما عدم مطابقة النسبة الكلامية
للنسبة الخارجية اذا علمت هذا التقرير ظهر لك معنى
كلام الشمس وتبين لك ما في كلام العلامة عصام في
هذا المقام فعليك بالتامل فيما قلناه وفيما قاله الشمس
والعلامة عصام تظفر بالمرام قوله كلام ليس المراد
بالكلام ما تكلم به بل المراد به مصطلح النحاة وهو المركب
التام اعني ما تضمن من الكلم اسنادا مفيدا مقصودا
لذاته والتزم ان يكون المركب التقييدي خبرا اذ هو
يصدق عليه انه كلام للنسبة خارج تطابقه تلك النسبة
او لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام للنسبة
خارج وهو اتصاف زيد بالفضل في نفس الامر او عدمه
قد تطابقه تلك النسبة وقد لا تطابقه قوله يكون
للنسبة المراد بها النسبة الكلامية التي افادها
الكلام وهي الوقوع في نفس الامر في القضية الموجبة
واللاوقوع في نفس الامر في القضية السالبة من حيث
ان الوقوع واللاوقوع المذكورين مدلولا ان للفظ الخبر
قوله خارج المراد به النسبة الخارجية وهي وقوعها
النسبة المعتبرة بين الشيئين في نفس الامر واللاوقوع
في نفس الامر من حيث ذاتهما وتحققهما في نفس الامر
فان قلت قضية كون تلك النسبة خارجية انها امر
موجود في خارج الاعيان مع انها امر اعتباري فالجواب
ان المراد بالخارج المنسوبة هي اليه خارج الاذهان
لا خارج الاعيان وهذا لا ينافي انها امر اعتباري لها
تحقق في نفسها قوله تطابقه اي تطابق ذلك الخارج
قوله تلك النسبة اي المذكورة في قوله يكون النسبة قوله

Copyright © King Saud University

فيكون اي ذلك الكلام قوله صادقا اي بواسطة تلك
المطابقة اذ لا معنى لصدقه الا كون نسبته مطابقة
للخارج قوله او لا تطابقه اي لا تطابق تلك النسبة
ذلك الخارج قوله فيكون اي ذلك الكلام قوله كاذبا
اي بواسطة عدم المطابقة اذ لا معنى لكذبه الا كون
نسبته ليست مطابقة للخارج فيكون وصفه بالكذب
من وصف الدال بوصف المدلول قوله فالصدق والكذب
اي اللذان تضمنها قوله صادقا وكاذبا قوله على هذا
اي على هذا التقرير وهو كون الكلام صادقا باعتبار
مطابقة نسبته للخارج وكاذبا باعتبار عدم مطابقة
نسبته للخارج قوله وقد يقال ان اي الصدق والكذب
اي يطلقان على الاخبار المذكور قوله بمعنى الاخبار الخ
يحتمل ان يراد بالشيء المسند اليه وهو المناسب للاستعمال
لان المتعارف في الاستعمال اخبرت عن زيد مثلا لا عن
نسبة القيام اليه وعليه فالاخبار بمعنى الكشف
ولذا عدي بعن لا بالباء واضافة معنى اليه للبيان
وقوله على ما هو به حال من الاخبار اي حال كونه جاريا
على ما هو به وما مصدرية والباء بمعنى في
وانتفاؤه عنه وضميره هو عائد على الشيء والباء في
به للملابسة والضمير المجرور بالباء عائد على ما ومتعلق
الاخبار الذي هو المخبر به وهو ثبوت المسند للمسند
اليه او انتفاؤه عنه محذوف وعلى هذا يكون المعنى
وقد يقال ان بمعنى هو الاخبار والكشف عن المسند
اليه بثبوت المسند له او انتفائه عنه حالة كون الاخبار
المذكور جاريا باعتبار متعلقه بالفتح على الثبوت او الانتفا

الذي

الذي ذلك الشيء وهو المسند اليه متلبس به في الواقع
مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وهذا على ان على
باقية على حقيقتها فان جعلت في هذا الاحتمال بمعنى
الباء كانت متعلقة بالاخبار ويكون مدخولها هو المخبر به
ولا حذف في الكلام وكانت ما واقعة على الثبوت او
الانتفاء المذكورين او على الوصف المحمول وحينئذ
يكون المعنى الاخبار عن شيء وهو المسند اليه بما اي
بثبوت المسند له او انتفائه عنه او بوصف هو اي ذلك
الشيء وهو المسند اليه به اي بما اي متلبس به في الواقع
ويحتمل ان المراد بالشيء النسبة الملحوظة بين المسند
والمسند اليه وهو المناسب للمعنى اذ المخبر عنه في
الحقيقة هو النسبة لا نفس الموضوع او المحمول وعليه
فالاخبار ان اريد به الكشف كانت عن باقية على حقيقتها
وان اريد به الاعلام كما يأتي للشارح كانت بمعنى الباء وقوله
على ما هو به على فيه بمعنى الباء التي للملابسة وما مع
مدخولها حال من الشيء وما مصدرية وقتها حال التشبيه
وصفتها ونفي الوقوع واللاوقوع او الاثبات والنفي
فان قلت ان الاثبات والنفي من صفات الشخص لا من
صفات النسبة فالجواب ان المراد بالاثبات والنفي
مصدر الفعل المبني للمجهول اذ هو الذي تتصف به
النسبة اي كونها مثبتة وكونها منفية وهو عائد على
الشيء وباؤه للملابسة وضميره عائد على ما وعلى هذا
يكون المعنى وقد يقال ان بمعنى هو الاخبار اي الكشف
عن النسبة او الاعلام بها حالة كونها متلبسة بالوقوع
واللاوقوع او كونها مثبتة او منفية اي تلك النسبة

متلبسة به في الواقع بقطع النظر عن اعتبار المعتبر
وذلك كما في الاخبار بان زيدا قائم وهو في الواقع كذلك
وبانه ليس بقائم وهو في الواقع كذلك وقوله على ما هو
به راجع للصدق قوله او لا على ما هو به اي او الاخبار
عن الشيء لا على ما هو به بل على خلافه كالاخبار بان زيدا
قائم وهو في الواقع قاعد وهو راجع للكذب وما سبق
في قوله على ما هو به يأتي في قوله لا على ما هو به قوله اي
الاعلام تفسير للاخبار قوله بنسبة الخ فيه اشارة
الى ان المراد بالشيء النسبة التامة والمراد بالنسبة التامة
الوقوع واللاوقوع اذ هو المقصود بالاعلام وعلى
هذا فهو نيابة الاحتمال الثاني السابق فهو معنى اخر
فيه وفي الاتيان بالباء اشارة الى ان عن بمعنى الباء
قوله تامة هي التي يتم بها الكلام ويحسن عندها السكوت
واحترز بها عن الناقصة كالنسبة الاضافية في غلام
زيد والنسبة التوصيفية في زيد العالم فلا تتصف
بالصدق ولا بالكذب وقد سبق ما يتعلق بذلك قوله
تطابق الواقع هو النسبة الخارجية وهي الوقوع واللا وقوع
بالنظر لذاته وتحققه في نفس الامر وهذا في الصدق
وعلى هذا فما في قوله على ما هو به مصدوقها المطابقة
للواقع وهو مغاير لما ذكرناه في الاحتمال الثاني فهو
معنى اخر فيه وما قلناه في على على الاحتمال الثاني من
كون على بمعنى الباء التي للملابسة وهي مع مدخولها
حال من الشيء وفي قوله هو به منه كون هو عائدا على الشيء
وكون با ئه للملابسة وكون ضميره عائدا على ما يقال فيها ايضا
على هذا المعنى فيكون معنى قوله الاخبار عن الشيء على ما هو

به

به الاعلام بوقوع النسبة او لا وقوعها في نفس الامر
حالة كون ذلك الوقوع او اللاوقوع متلبسا بالمطابقة
للواقع هو اي ذلك الشيء وهو وقوع النسبة او لا وقوعها
متلبس به اي بما اي بالمطابقة للواقع في نفس الامر
بقطع النظر عن اعتبار المعتبر فتامل قوله او لا تطابقه
اي في الكذب قوله فيكونان اي الصدق والكذب من صفات
المخبر اذ الاخبار من صفات المخبر وحينئذ يكون كل من
الصدق والكذب يطلق على وصف الخبر وعلى وصف المخبر
بالاشتراك قوله فمن هاهنا اي من تعدد معنى الصدق
قوله يقع في بعض الكتب اي كهذا المتن والعمدة ه
والبداية قوله الخبر الصادق بالوصف اي بوصف الخبر
بالصادق بناء على المعنى الاول للصدق قوله وفي بعضها
اي كالتبصرة قوله خبر الصادق اي خبر الشخص الصادق
قوله بالاضافة اي باضافة خبر للصادق بناء على المعنى
الثاني للصدق وحينئذ لا حاجة الى جعل خبر الصادق
من قبيل الاضافة التي للبيان ولا الى جعل الخبر الصادق
بمعنى الخبر الصادق مخبره توفيقا بين ما وقع في تلك
الكتب ودفعا للخلاف بين ما وقع فيها وفسر بعضهم
لفظ الكتب بنسخ العقائد وهو مع ما فيه من دعوى
الاختلاف في نسخ العقائد هنا مخالف للظاهر المتبادر
من ذلك اللفظ من غير ضرورة قوله على نوعين اي مشتمل
على نوعين قوله المتواتر التواتر لغة التتابع فالمتواتر
لغة معناه المتتابع واصطلاحا ما ذكره المصنف بقوله
الثابت الخ قوله سمي بذلك اي سمي هذا الاحد بالمتواتر
لا بالخبر المتواتر كما هو ظاهره لان العلة الاتية انما تفيد

خصوص التواتر وقضية هذا ان كلام المصنف يفيد ان هذا الحد
ليس مما يسمى بالمتواتر مع انه لا يفيد ذلك اذ المتواتر في كلامهم
وقع صفة للخبر والاصل في الصفة ان تكون للتخصيص
فيكون مفاده حينئذ ان الخبر في حد ذاته يوصف بالتواتر
كما يوصف بغيره كالاحاد والمفيد للعلم المتواتر لا غيره
وهو الاحاد على انه ليس بصدد التسمية حتى يحمل عليها
ويكون مفاده التشهية لغة لو قال احدهما المتواتر
اي المسمى بالمتواتر لافاد ذلك وقد يقال ان ضمير
سمي عائد على المتواتر باعتبار معناه واسم الاشارة
عائد عليه باعتبار لفظه اي سمي المعنى المسمى بالمتواتر
بهذا الاسم وقوله لانه اي المتواتر بمعنى المسمى
باسم المتواتر لا يقع الخ وعلى هذا لا يرد ما ذكر فتامل
قوله لما انه لا يقع دفعة ما زائدة وضمير انه للاحد
بنا على ان ضمير سمي للاحد او للمتواتر باعتبار معناه بنا
على ان ضمير سمي للمتواتر اي لان ذلك الاحد او المتواتر
لا يقع اي يحصل في الخارج بمقتضى العادة دفعة اي مرة
واحدة في زمن واحد وهذا لا ينافي امكان اجتماع جماعة
ليستحيل تواطؤها على الكذب واخبارها في زمن
واحد بخبر فيقولون معا في زمن واحد زيد قائم مثلا
ودفعة صفة مصدر محذوف اي وقوعا دفعة اي دفعيا
بان يقع مرة واحدة في زمن واحد قوله بل على التعاقب
اي بل يقع اي يحصل في الخارج مرارا على التعاقب اي في
ازمنة متتابعة بان يخبر به زيد اولا وعمرو ثانيا وبكر
ثالثا وهكذا الى ان يحصل جمع يستحيل تواطؤه على الكذب
فيفيد الخبر حينئذ العلم ويتصف ذلك الخبر بالتواتر فهو

في

في الاول احاد لا يوجب العلم ولما كان التعاقب مشعرا
بالفورية والفورية ليست شرطا بل المراد التتابع
ولو مع التراخي عطف على التعاقب قوله والتوالي
عطف تفسير ليفيد ان المراد بالتعاقب التتابع ولو مع
التراخي لا خصوص التتابع مع الفورية اذ المراد
بالتوالي التتابع ولو مع التراخي والحاصل ان الخبر
لا يتصف بالتواتر الا اذا حصل في الخارج من افراد
متعددة يستحيل تواطؤها على الكذب والغالب في
حصوله من تلك الافراد ان يكون مع التراخي ومن غير
الغالب يكون مع الفور وحينئذ لا يخالف ما قيل
من ان التواتر لغة تتابع امور واحد بعد واحد
بفترة بينهما كما مر فتبين المخالفة اذ ما قيل منظور
فيه للغالب فتامل قوله وهو اي المتواتر في الاصطلاح
قوله الخبر الثابت اي الحاصل والجاري ولعله انما
عبر بالثابت للاحتراز عن الخبر الجاري على السنة قوم
كذلك مع رجوع بعضهم فانه ليس بثابت على السنتهم قوله
على السنة جمع قلة فاستعمل في الكثرة لان لسان الذي
هو مفرده لم يكن له جمع كثرة فيكون استعماله في الكثرة حقيقيا
قوله قوم خرج به الثابت على لسان واحد مثلا فليس
بمتواتر والقوم لغة مخصوص بالرجال وقد تاكد بالضمير
المذكر العائد عليه ولعل المراد بالقوم ما يشمل الاناث
ويكون تذكير الضمير على سبيل التغليب اذ لم تشترط الذكورة
قوله لا يتصور تواطؤهم بعضهم يا يتصور اي لا يتصور
العقل وقوع تواطئهم على الكذب لكثرتهم فلا ينتفي عدم التصور
المذكور لكثرتهم فلا نقض على تعريف المتواتر بخبر قوم قليلين

لا يجوز العقل كذبهم لقرينة خارجية مصدقة لما اخبر
به القوم فان قلت ان القوم وان بلغوا من العدد
ما بلغوا يتصور العقل تواطأهم على الكذب اذ العقل
يتصور المستحيل اي تحصل صورته عند العقل فالجواب
ان المراد بالتصور المنفي التصديق كما اشار له الشم
بقوله اي لا يجوز الخ قوله اي لا يجوز العقل اي لا يحكم
العقل بجواز تواطئهم على الكذب بل يحكم بامتناع
الكذب لا لذاته بل لما قام عند العقل من شهادة
العادة باستحالته فيهم فيكون الامتناع عاديا كامتناع
انقلاب الحجر ذهبا لا عقليا كامتناع اجتماع
النقيضين والمراد بالعقل عقل السامع قوله توافقهم
اي كان التوافق عن قصد ام لا وحينئذ ليس المراد
بالتواطئ ما يشعر به من التوافق بطريق القصد
بل المراد به مطلق التوافق قوله على الكذب اي فيه
فعلى بالمنظر للتوافق المفسر به التواطؤ في هذا
وقد زاد في المطالع قيدين احدهما ان يكون الخبر
عن محسوس وثانيهما ان لا يكون ذلك المحسوس ممتنعا
ويرد على التعريف الخبر الثابت على الشهة قوم لا يتصور
تواطؤهم على الكذب اذ اخبر كل واحد منهم رجلا آخر
ولا بد لاخراجه من تقييد التعريف بالوصول منهم الى
واحد فتامل قوله ومصداقه اي المتواتر اي ما يدل
على صدق الخبر المتواتر اي مطابقته للواقع وعلى
تواتره فمصداق مفعال من صيغ المبالغة اطلق هنا على
الدليل تنزيلا له منزلة المبالغة لانه يحصل به العلم بالمدلول
قوله ووقوع العلم اي بمضمون ذلك الخبر اي حصول العلم

المذكور

المذكور في ذلك الخبر لسامعه اي فضابط المتواتر اي
كون الخبر متواترا حصول العلم المذكور بعده بحيث
لا يحتمل النقيض اصلا لا غير ذلك مما يرجع الى اشتراط
عدد معين من خمسة او عشرة او اثني عشر او عشرين
او اربعين او سبعين او ثلاثمائة وبضعة عشر كما
قيل بكل منها او اشتراط غيره كوجود معصوم فيهم او
عدالتهم واسلامهم كما قيل بذلك وقوله من غير شبهة
تاكيد اذ العلم لا يكون معه شبهة لانه لو كان هناك
شبهة لم يكن هناك علم فقوله من غير شبهة لتصريح بما علم
التزاما فيكون تاكيدا فان قيل ان المصنف جعل الخبر
المتواتر باعتبار تواتره من اسباب العلم فيكون العلم
في الحقيقة مسببا عن التواتر والمسبب متوقف
على السبب والف جعل المتواتر مشتقا من العلم
حيث قال ومصداقه وقوع العلم وهو يقتضي توقف
التواتر على العلم فيكون كل من العلم والتواتر متوقفا
على الاخر وهذا دور فالجواب ان جهة التوقف
مختلفة وذلك لان توقف العلم على التواتر من حيث
ذاتهما اي فذات التواتر سبب في حصول ذات العلم
وتوقف التواتر على العلم من حيث العلم المتعلق بهما
لا من حيث ذاتهما فالعلم بان الحاصل عقب التواتر علم
سببي للعلم بتواتر المعلوم الخبر فالموقوف عليه العلم
بالعلم والموقوف العلم بالتواتر فلا دور ويدل على
ان توقف التواتر على العلم من حيث العلم المتعلق بهما
لا من حيث ذاتهما انه جعل وقوع العلم دليلا على
التواتر والدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر

وهكذا احال كل معلول ظاهر مع علية فان نفس العلة
تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة
بمعنى انه اذا تحققت العلة تحقق المعلول فاذا علم
تحقق المعلول علم تحقق العلة وذلك مثل الصانع مع
العالم فان وجود العالم يتوقف على وجود الصانع والعلم
بوجود الصانع يتوقف على العلم بوجود العالم ولا فرق
في العلة بين ان تكون خفية كالتواتر بالنسبة للعلم
ووجود الصانع بالنسبة لوجود العالم او ظاهرة
كالنار المحسوسة بالنسبة للدخان وان كانت العلة
الظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كان
يستفاد من الحس فان استفادة العلم بها من وجه اخر
لا تنافي استفادته ايضا من العلم بالمعلول اذ العلم
بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كانت العلة ظاهرة
او خفية فتحصل من هذا ان الخبر المتواتر باعتبار
تواتره سبب في حصول العلم بمضمون ذلك الخبر
المتواتر وان العلم بحصول العلم عن ذلك الخبر المتواتر
سبب للعلم بكون ذلك الخبر متواترا اي للتصديق
به وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم بكون
الخبر متواترا موقوفا على ملاحظة العلم ثانيا
والتصديق بانه علم وليس كذلك فانه يمكن حصول
العلم عن الخبر بحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب
بان العلم اذا كان حاصلا بطريق الاحضار والتوجه
الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم حاصلين
معا في الذهن ولا حاجة الى احضار العلم ثانيا ولهذا
ذهب الامام الى ان العلم والعلم بالعلم متحدان

والعلم

والعلم فيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر انما يحصل
بعد التوجه اليه والقصد الى احضاره بخلاف ما اذا لم
يكن العلم حاصلا بطريق الاحضار فانه لا بد من ملاحظته
حتى يحصل العلم فان قلت ان العلم بالمعلول لا يفيد
العلم بالعلة الا اذا تحدت العلة وههنا العلة في حصول
العلم متعددة لان العلم له اسباب شتى من الحس
وبديهة العقل وخبر الرسول وغير ذلك وحينئذ
لا يدل وقوع العلم من غير شبهة على كون الخبر متواترا
لانه معلول اعم والمعلول الاعم لا يدل على العلة الخاصة
وهي العلة المعينة وانما يدل على علة ما فيجوز ان يكون
وقوع العلم بسبب اخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلا
عليه فالجواب ان محل عدم دلالة المعلول الاعم على
العلة الخاصة اذا لم يعلم انتفاء ما عداها من العلل
واما اذا علم انتفاء ما عداها من العلل فان المعلول
يدل عليها وههنا ما عدا التواتر من العلل انتفاؤه
معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا لا يحتمل ان يكون لعلة
اخرى غير التواتر وفيه انا لا نسلم حصول العلم بانتفاء
ما عدى التواتر من العلل فانه يجوز ان تكون العلة
الموجبة للعلم مما عدى التواتر فتكون تلك العلة متحققة
من غير ان يكون وجودها او انتفاؤها معلوما لنا
وعدم العلم لا يدل على تحققها حتى يكون عدم التحقق
معلوما لنا وقد يقال ان المراد بالمعلول منا وقوع
العلم الحاصل بسبب هذا الاخبار لا مطلق وقوع العلم
الحاصل باي سبب من الاسباب وحينئذ يكون المعلول
خاصا وهو يدل على علة الخاصة قطعا ولا يخفى ان

هذا كله مبني على ان مصداق التواتر وقوع العلم
من غير شبهة كما صرحوا به والاحسن ان يجعل مصداق
التواتر كون المخبرين بالخبر قوما لا يتصور تواطؤهم
على الكذب لسلامته من جميع ما ذكر هذا واعلم انه يشترط
في افادة المتواتر للعلم ان يكون السامع غير عالم به
لامتناع تحصيل الحاصل وغير عالم بنقيضه لامتناع
اجتماع النقيضين وان يكون خبرا مستندا الى
الاحساس التام وان لا يعارضه قاطع وان يوجد
العدد المذكور وهو الذي لا يتصور تواطؤهم على الكذب
في جميع طبقاته فتامل **قوله** وهو اي المتواتر **قوله**
بالضرورة متعلق بموجب واشار به الى ان قوله وهو
موجب الخ قضية ضرورية لا نظرية اذ المقصود
ان كون المتواتر موجبا للعلم الضروري امر ضروري
واما الحكم بان العلم الذي اوجبه المتواتر ضروري
فامر نظري يثبت بالنظر كما سيأتي **قوله** موجب
اي مثبت ومفيد للعلم الضروري فهو سبب عادي
للعلم الضروري والموجد لذلك العلم المولى عز وجل
فان قلت كيف يصح ان يكون ذلك العلم ضروريا
وهو موقوف على استحضار المقدمتين احداهما
كون الخبر الذي افاده واردا على السنة جمع تحيل
العادة تواطأهم على الكذب والثانية وكل خبر هذا
شانه فهو صادق ولهذا ذهب الكعبي وابو الحسن
الى انه نظري **فالجواب** ان كون العلم الحاصل بالخبر
المذكور موقوفا على استحضاره من المقدمتين
المذكورتين ممنوع بل الخبر اذا بلغ حد التواتر

يعلم

يعلم مضمونه قطعا سواء استحضر كونه واردا على السنة
الجمع المذكور امرا وسواء استحضر صدقه امرا
فقد تقرر ان العلم بمضمونه لا يتوقف على
استحضار المقدمتين وملاحظتهما **قوله** كالعلم الى
آخره مثال للعلم الضروري الذي اوجبه الخبر
المتواتر **قوله** بالملوك اي بوجودها كوجود اسكندر
وحينئذ يكون العلم المذكور تصديقا **قوله** الحالية
اي الماضية والذاهبة **قوله** الازمنة اي الماضية
والذاهبة **قوله** الكائنة في الازمنة اي الملوك الكائنة في الازمنة
الماضية والذاهبة **قوله** وحالة كون الملوك كائنة في الازمنة
اوحال منه والى بذلك وان علم من قوله الحالية اشارة
الى التعميم في الملوك اي بحيث يشمل جميع
الملوك الكائنة في جميع الازمنة الماضية **قوله**
الثانية اي المعتمدة **قوله** يحتمل اي لفظ البلدان
قوله العطف على الملوك اي والعلم بالبلدان وعليه
فيكون المصنف مثل للعلم الحاصل من المتواترين
قوله وعلى الازمنة اي ويحتمل العطف على الازمنة البعيدة
قوله يحتمل اي لفظ البلدان **قوله** العطف على الملوك
اي والعلم بالبلدان وعليه فيكون المصنف مثل للعلم
الحاصل من المتواترين **قوله** وعلى الازمنة اي
ويحتمل العطف على الازمنة وعليه فيكون المصنف مثل للعلم
الحاصل من المتواترين بمثالين واحد **قوله** والاول وهو
العطف على الملوك اقرب اي الى ان يكون مرادا للمصنف

Copyright © King Saud University

لما فيه من زيادة الايضاح ومن تعدد المثال
فيوافق ما وقع في كلامهم من التمثيل بمثالين
حيث قالوا كالعلم بالملوك والبلدان وعلى هذا
تكون الاقربية من جهة المعنى قوله ابعد اي
من جهة اللفظ للفصل بين المتعاطفين بقوله
في الازمنة الماضية وفي العبارة حذف
اي والثاني اقرب من جهة اللفظ وان كان ابعد
من جهة المعنى لانه يقتضي ان هذا القيد اعني
قوله والبلدان النائية على هذا الاحتمال
لابد منه في التمثيل ولا يكفي القيد الاول
وهو قوله في الازمنة الماضية فيه مع انه يكفي
فيه ولا يحتاج الى تقييد الملوك بالقيدين معا
بل يلزم التقييد بالقيدين معا استعمال اداة الظرف
في الظرفية الزمانية والظرفية المكانية معا
في اطلاق واحد مع ان كلمة في وان كانت مشتركة
بين ظرفية الزمان وظرفية المكان لا تستعمل
في اطلاق واحد فيهما فلا يقال نمت في الليل
والبيت على ان هذا القيد مقيد لاشعاره بان
العلم بالملوك الماضية في الازمنة الخالية في
البلدان الغير النائية ليس بالتواتر مع انه
بالتواتر فتامل قوله فيفهما اي في قوله وهو موجب
للعلم الضروري قوله موجب للعلم اي مفيد لسامعه
العلم لا بقيد الضروري وقوله امران اي حكمان
احدهما مذكور صريحا وهو الامر الاول والثاني
مذكور ضمنا لان الاوصاف تتضمن الاخبار على

ماهو

ليست ٩

ماهو المشهور قوله وذلك بالضرورة اي وايجابه
للعلم امر ثابت بالضرورة الوجدانية وهذا
هو الذي اشار له في حل كلام المصنف بقوله
بالضرورة قوله فانا نجد الى اخره علة للحكم
بان ذلك الايجاب ثابت بالضرورة وبجعله علة
للحكم اندفع ما يقال كون الايجاب ضروريا ينافيه
الاستدلال عليه ويحتمل ان يكون علة لكون
الايجاب ضروريا وتكون العلة من باب التنبيه
اذ الضروري قد ينبه عليه ازالة للخفاء وتلك
العلة من باب الاستدلال قوله العلم بوجود مكة
اي نجد حصول العلم لنا بوجود مكة قوله
وانه ليس الا باخبار بفتح همزة انه عطفا
على العلم فهو في حيز الوجدان اي ونجد ان
ذلك العلم اي حصوله لنا ليس بسبب من الاسباب
الا بسبب الاخبار فهو السبب الموجب له وعلمنا
بايجابه له وجدا اي فيكون ذلك الايجاب
ضروريا ولا يخفى ان المعطوف هو روح العلة
فلو اقتصر عليه وقال فانا نجد من انفسنا ان
علمنا بوجود مكة وبغداد ليس الا باخبار لكفى
فتامل قوله والثاني اي والامر الثاني من الامرين
قوله به اي بالخبر المتواتر قوله ضروري
اي لا يتوقف على الاكتساب واورد عليه القرآن
فانه متواتر قطعا وليس العلم الحاصل به ضروريا
ويمكن ان يجاب عنه بان المحكوم عليه بالتواتر
الفاظ المخصوصة من حيث انها كلام الله ولا يخفى

ان العلم بكونها كلام الله ضروري لمن حيث انه
معاينتها تلك المعاني المخصوصة حتى يرد ما ذكرنا تأمل
قوله وذلك اي كون العلم الحاصل به ضروريا قوله
لانه اي ذلك العلم يحصل الى اخره وهذا استدلال للحكم بان
ذلك العلم ضروري وبهذا يندفع ما يقال الاستدلال
على كون العلم الحاصل بالمتواتر ضروريا بيانا وكونه
ضروريا اذ الضروري هو الذي لا يتوقف على الاستدلال
ومحصل الجواب ان الذي ادعينا انه ضروري ذات العلم
واما الحكم بانه ضروري فنظري يتوقف على الاستدلال فلا
منافاة وحينئذ يكون الاستدلال المذكور استدلالا
على الحكم بانه ضروري لا على ذات العلم الموصوف بكونه
ضروريا قوله للمستدل اي القادر على الاستدلال
بان كان فيه اهلية الاستدلال قوله وغيره هو الذي
لا يقدر على الاستدلال قوله حتى الصبيان الصبيان
مجرور بحتى العاطفة له على غير اذ الصبيان بعض
من الغير فهو غاية في الدناءة قوله لا اهتداء
لهم اي الى تحصيل المجهول من المعلوم قوله بطريق
الاكتساب اي اكتساب المجهول من المعلوم كان
كان ذلك المجهول تصوريا او تصديقيا وطريق
اكتساب المجهول التصوري ترتيب المعلومات
التصورية كالكليات الخمس وطريق اكتساب
المجهول التصديقي ترتيب المعلومات التصديقية
اي المقدمات وعلى هذا فعطف ترتيب المقدمات على
طريق الاكتساب من عطف الخاص على العام والنكتة
في ذكر هذا الخاص بعد العام كونه مناسبا للمقام ويحتمل ان يراد

بالاكتساب

بالاكتساب اكتساب المجهول التصوري من المعلوم التصوري
وبطريقة ترتيب المعلومات التصورية وعليه فعطف ترتيب
المقدمات على طريق الاكتساب مغاير اي فلو كان العلم الحاصل
من المتواتر نظريا لم يحصل لغير المستدل لكن التالي باطل
لحصوله لغير المستدل فكذا المقدم وهو كونه نظريا فثبت
كونه ضروريا وهو المطلوب لكن كون الصبي يحصل له ذلك العلم
بحيث لا يقبل التشكيك ممنوع قوله واما خبر النصارى الخ
جواب عما يرد على الامرين الاولين من الامرين المذكورين وتقرير
الايراد انه لو كان المتواتر مفيدا للعلم لافاده خبر النصارى
نقلا عن طائفة من اليهود بقتل عيسى عليه السلام وخبر اليهود
عن التوراة بتابيد شريعة موسى عليه السلام اذ كل من الخبرين
خبر جمع لا يتصور تواطؤهم على الكذب عن مثلهم وهكذا الخ
وان كانوا كفارا اذ المتواتر لا يشترط في حصول العلم به الاسلام
كما لا يشترط فيه البلوغ ولا العدالة واللازم وهو افادة
الخبرين المذكورين العلم باطل كما دلت عليه الشريعة فالملزوم
وهو افادة المتواتر العلم مثله ووقع في التعبير التلويح التعبير
باليهود بدل النصارى فقال واما مثل خبر اليهود بقتل
عيسى وتابيد دين موسى فلا نسلم تواتره الخ ولا منافاة
بين ما هنا وما في التلويح لان الاخبار بقتل عيسى عليه السلام
وقع من كل من النصارى واليهود وان كانت النصارى مستندة
في اخبارها بقتل عيسى الى اخبار اليهود الذين دخلوا البعثة
على عيسى عليه السلام اياهم بذلك وبعضهم لما يوهم المنافاة
بين المحلين وفق بينهما فجعل افادة اضافة خبر بعض اخبار
الى النصارى المعبر بها هنا من اضافة المصدر الى المفعول
والفاعل اليهود اي واما اخبار اليهود النصارى بقتل عيسى

وقدرنا اليهود المعطوف منا على النصارى لفظ خبر مضافا
الى اليهود من اضافة المصدر الى الفاعل اى واخبار اليهود
بتابيد دين موسى عليه السلام وحينئذ يكون ما هنا
موافقا لما وقع في التلويح لان اضافة لفظ خبر الى اليهود
المعبر به في التلويح من اضافة المصدر الى الفاعل وانما
قدر لفظ خبر في اليهود المعطوف على النصارى بحسب ظاهر
العبارة ولم يجعله معطوفا على النصارى كما هو ظاهر العبارة
لان عطفه عليه يقتضي باعتبار جعله اضافة خبر الى النصارى
من اضافة المصدر الى مفعوله ان اليهود ايضا مفعول مع
انه فاعل ومن هذا يعلم ان المفعول المضاف اليه المصدر
لا يعطف عليه الفاعل لا يقال لا حاجة الى جعله الاضافة من
اضافة المصدر الى المفعول لان النصارى شاركت اليهود
في اعتقاد القتل فتكون النصارى مشاركة لليهود في الاخبار
بالقتل فتكون الاضافة في عبارة الشم والتلويح من اضافة
المصدر الى الفاعل وح يكون عطف اليهود هنا على النصارى
لا يحتاج الى تقدير لفظ الخبر لانا نقول ان الكلام في الاخبار
بالقتل لا في اعتقاد القتل واشتراك النصارى مع اليهود
في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار به لجواز
ان يكون الاخبار به مختصا باليهود فيحتاج الى جعل الاضافة من
اضافة المصدر الى المفعول وتقدير لفظ خبر في اليهود المعطوف
على النصارى الا ان يقال ان الشان في المعتقد لشيء ان
يخبر به ولا يخفى ان ما ذكرناه اولا من ان الاخبار بقتل
عيسى عليه السلام وقع من كل من النصارى واليهود مغن
عن هذا التكلف الذي ارتكبه هذا البعض واعلم ان
الايراد المذكور المجاب عنه بقوله واما خبر النصارى الخ

ايراد

ايراد من طرف الشمنية والبراهمة الذي ذكرتم وحاصله
النقض بتخلف افادة المتواتر العلم في اخبار النصارى
بقتل عيسى واخبار اليهود بتابيد دين موسى فان كلا منهما
غير مفيد للعلم بمضمونه بل هو كذب كما دلت عليه الشريعة
فتامل قوله خبر النصارى اى اخبار النصارى المدعى
تواتره فخبر بمعنى اخبار بدليل تعديه الى المفعول وان
كان التعدي بحرف الجر اذ الخبر بمعنى المركب التام لا يتعدى
الى المفعول لا بنفسه ولا بحرف الجر قوله واليهود اى
واخبار اليهود المدعى تواتره ايضا اى اخبارهم عن التوراة
او بان موسى موسى عليه السلام قال بتابيد دينه اى
شريعته والا فتابيد دين موسى عليه السلام ليس حسيا
حتى يجري فيه التواتر والمراد بتابيد دينه ان تبقى
شريعته على الابد بحيث لا تنسخ قوله فتواتره اى تواتر
متعلق الاخبار المذكور وهو المركب التام الدال على القتل
والتابيد المذكورين ممنوع اى فتواتر كل من الخبرين
ممنوع وذلك لان التواتر يشترط في افادته العلم ان يوجد
في جميع الطبقات عدد يمتنع تواطؤهم على الكذب
وقد فقد هذا الشرط في الطبقة الاولى المخبرة بقتل
عيسى عليه السلام وهي طائفة من اليهود وخلوا على
عيسى عليه السلام بيتة لقتله وحاصل قصته على
ما قيل ان رجلا كان ينافق عيسى عليه السلام فيظهر
له الاسلام ويخفي الكفر فلما ارادت اليهود قتل عيسى
عليه السلام بسبب ان رهطا منهم سبوه وامه فدعى
عليهم فمسخهم الله قردة وخنازير فاجتمعت اليهود على
قتله قال لهم ذلك المنافق انا ادلكم عليه فدخل في بيت

المركب ن

عيسى فرفع الله عيسى والقى شبه وجه عيسى على وجه
ذلك المنافق ولم يلق شبه جسد على جسده فدخلوا
عليه فقتلوه وصلبوه وهم يظنون انه عيسى وكانت
تلك الطايفة التي زعمت انها قتلته ستة او سبعة اذ ثبت
بالنقل الصحيح انهم لم يتجاوزوا السبعة والغالب انه
لم يوجد العلم باخبارهم لان العادة لا تحيل تواطأهم
على الكذب فلم تبلغوا حد التواتر على ان اخبارهم انما
كان عن شبهة كما اخبر الله تعالى فقال وما قتلوه وما
صلبوه ولكن شبه لهم فلا يتحقق التواتر اصلا وفيه
ان اخبارهم لم يكن عن شبهة لهم بحسب اعتقادهم حتى
ينافي وقوع العلم بل عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه
على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا المسيح
عيسى بن مريم لغلبة ما اخبروا به من قتل عيسى بن مريم
لم يكن مطابقا لما في نفس الامر لكن هذا لا يقدح في
تواتر الخبر لانهم لم يشترطوا في الخبر المتواتر ان يكون عن
امر ثابت في نفس الامر بل كون ذلك الامر ثابتا في نفس
الامر مستفادا منه فتبين من هذا ان عدم تواتر خبر
قتل عيسى عليه السلام لكون الطبقة الاولى من طبقاته
لم تبلغ العدد الذي يحيل العادة تواطأهم على الكذب
وايضا هو معارض بالقاطع وهو القران قال تعالى وما
قتلوه يقينا بل رفعه الله اليه وشرط افادة التواتر العلم
ان لا يعارضه قاطع وكذلك فقد الشرط المذكور وهو
وجود العدد الذي يحيل العادة تواطأه على الكذب
في الطبقة الوسطى المخبرة بتابيد دين موسى عليه السلام
لان بخت نصر قتل اليهود التي في مشارق الارض ومغاربها

وكسر

وكسر اصنامهم لانهم حرفوا التوراة وزادوا فيها
ونقصوا حتى لم يبق من اليهود الا شرذمة قليلة لا تبلغ
عدد التواتر فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة
الوسطى وكان بخت نصر ملكا قبل البعثة قابضا لمشارق
الدنيا ومغاربها سمي بذلك لانه وجد لعيطا عند صنم
مسمى بذلك ولعل الاخبار بتابيد دين موسى عليه السلام
في الاصل من وضع بعض الاحبار صونا لرياستهم كما كانوا
يكتمون نعت محمد صلى الله عليه وسلم في التوراة وبالجملة
تخلف العلم عن كل من الخبرين اي خبر القتل وخبر التابيد
يدل على عدم تحقق التواتر فتدبر قوله فان قيل
خبر كل واحد الخ هذا الامر اداحتوى على وجهين وهو
بوجهيه وارد على الامر الاول من الامرين المذكورين
وكلا الوجهين من قبيل المعارضة وتقرير الوجه الاول
من هذا الامر اداان نقول ان المتواتر لا يفيد الا الظن
لان المتواتر واحد بالذات متعدد بتعدد المخبرين فكانه
مجموع تركب من عدة اخبار ضم بعضها الى بعض ومفاد
كل واحد من تلك الاخبار ليس الا الظن فاذا ضمت تلك
المفادات كان المجتمع ظنونا لا يقينا اذ ضم الظن الى الظن
لا يوجب اليقين وحاصل هذا الوجه تكذيب قضاء
الضرورة بايجاب المتواتر العلم بانتفاء المقتضى وتقرير
الوجه الثاني من هذا الامر اداان نقول ان المتواتر لا يفيد
العلم لان كل خبر من تلك الاخبار المركب منها المجموع المذكور
انما يفيد ظن الصدق فحينئذ يحتمل الكذب احتمالا مرجوحا
فيكون كل واحد من تلك الاخبار يجوز كذبه واذا جاز كذب
كل واحد جاز كذب المجموع لانه في الحقيقة نفس تلك الاحاد

جاز كذب الجميع فلا يكون مفيدا للعلم لان العلم لا يحتمل النقيض
وحاصل هذا الوجه تكذيب قضاء الضرورة بايجاب المتواتر
العلم بوجود المانع واعلم ان هذا الايراد بوجهيه مصادم
للبديهي اذ ايجاب المتواتر للعلم امر بديهي فيكون ذلك الايراد
باطلا لكن الاولى ان لا يكتفى في دفعه بمصادمته للبديهي
بل يشتغل بحله بان تبين وجه الخلل في بعض مقدمات
الدليل لتزول الشبهة عن القاصرين فلذا اورده الشارح
ودفعه بما سياتي وقد ذكر العلامة عصام لدفعه وجوها اخر
فراجعها ان شئت قوله خبر كل واحد الخ هذا هو الوجه الاول
من وجهي هذا الايراد وقوله كل واحد اي من المخبرين وهم
افراد عدد التواتر اي كل واحد بانفراده قوله لا يفيد اي لا يفيد
السامع قوله الا الظن اي ظن ما افاده ذلك الخبر دون
العلم به قوله وضم الظن اي المستفاد من خبر واحد من تلك
الاخبار والمركب منها ذلك المجموع قوله الى الظن اي
المستفاد من خبر آخر من الاخبار المذكورة قوله لا يوجب اي ذلك
الضم قوله اليقين اي العلم ولو عبر به لكان اوضح قوله
وايضا الخ هذا هو الوجه الثاني من وجهي هذا الايراد قوله
اي وايضا خبر كل واحد يجوز كذبه وجوازكذب كل واحد
من الاخبار يوجب جواز كذب المجموع فالصغرى في هذا الوجه
محذوفة واعلم ان هذا الوجه لازم للوجه الاول لانه اذا
كان خبر كل واحد لا يفيد الا الظن يلزم منه جواز كذب خبر
كل واحد جوازا مرجوحا قوله كذب كل واحد اي من تلك الاخبار
المركب منها ذلك المجموع قوله كذب المجموع اي المركب من تلك
الاخبار على ما سبق قوله لانه نفس الاحاد اي ان ذلك المجموع
الكائن في الحقيقة نفس الاحاد اي الاخبار المركب هو منها

قوله

قوله قلنا اي في الجواب عن هذا الجواب بوجهيه وحاصل
هذا الجواب منع الكبرى في الوجهين السابقين مع السند
المشار له بقوله ربما يكون الخ اي سلمنا لك اي المعترض بالمعارضة
المذكورة ما قلته في الوجه الاول من ان كل خبر من تلك
الاخبار على انفراده لا يفيد الا الظن وما قلته في الوجه
الثاني من ان كل خبر منها يجوز كذبه مرجوحا لكن لا نسلم
لك ما قلته في الوجه الاول من ان ضم الظن الى الظن
لا يوجب اليقين وما قلته في الوجه الثاني من ان
جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لان ما قلته
موقوف على ان يكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو
غير واقع في بعض المواد كما في الجبل المؤلف من شعرات
فانه حدث له عند اجتماع احاد شعراته التي كل واحدة
منها على انفرادها غير قوية وتحتمل الانقطاع بادنى
جذب قوة لم تكن لتلك الاحاد مع ان الجبل ليس الا
تلك الاحاد وحينئذ يجوز ان يكون المتواتر مثل ذلك
البعض اذ لا مانع من ذلك فيكون كل من احاد المتواتر
انما يفيد الظن ويجوز كذبه فاذا اجتمعت تلك الاحاد
حدث عند اجتماعها ما لم يكن عند عدمه وهو ايجاب اليقين
واستحالة الكذب اذ افادة الظن وجواز الكذب
يرفعهما ما يحدث من اليقين عند الاجتماع وكون المجموع
نفس الاحاد لا ينافي زيادة وصف الاجتماع لامر لم يكن
مع الانفراد فكون الخبر مع الانفراد موجبة الظن بمنزلة
كون الشعرة الواحدة غير قوية وجواز كذبه بمنزلة احتمال
انقطاعها بادنى جذب هذا ما اراده الشيخ بجوابه المذكور
قوله ربما يكون الخ اي لا نسلم الكبرى في الوجهين لانه ربما

ضنة

يكون الخ والكبرى في الوجه الاول هي قوله وضم الظن
الى الظن لا يفيد اليقين وفي الوجه الثاني هي قوله جواز
كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع وربما يحتمل ان
تكون للتعليل وان تكون للتكثير وعلى كل فني الاتيان بها
اشارة الى ان مخالفة حالة الانفراد لحالة الاجتماع ليست
كلية متحققة في جميع المواد كما في كل جسم ممكن لكن هذا
القدر كاف في الجواب المذكور كما تبين لك لان المعترض
ادعى عدم مخالفة حالة الانفراد لحالة الاجتماع في جميع
المواد حيث قال في الوجه الاول وضم الظن الخ وفي
الوجه الثاني جواز كذب كل واحد يوجب الخ وهو سلب
كلي والسلب الكلي يناقضه ويبطله الايجاب الجزئي
الثابت بقوله ربما يكون الخ **قوله** ما لا يكون اي في حالة
لا تكون الخ كاليقين واستحالة الكذب في المتواتر والقوة
في الحبل الاتي **قوله** مع الاجتماع اي اجتماع الاحاد **قوله**
مع الانفراد اي انفراد تلك الاحاد **قوله** كقوة الحبل
المؤلف اي المجتمع من الشعرات وهو مثال لما يكون في حالة
الاجتماع ولا يكون في حالة الانفراد اي والمتواتر مثل
الحبل المذكور في مطلق حدوث حالة مع الاجتماع ليست
مع الانفراد وان كان حقيقة الحالة في المتواتر مخالفة
لحقيقة الحال في الحبل وعلى هذا فالحبل نظير لما نحن
بصدده وهو المتواتر **فان قلت** لا نسلم ان ما نحن
بصدده وهو المتواتر مثل الحبل المذكور لوجود الفارق
بينهما وهو ان في كل شعرة على انفرادها قوة من جنس
قوة الحبل لكنها ضعيفة فلا يلزم انقلاب الحقايق بخلاف
ما نحن بصدده فانه يلزم من افادة المتواتر اليقين والحالة

الكذب انقلاب الحقايق الذي هو محال عادة لان الظن
انقلب يقينا والجواز انقلب الاستحالة **فالجواب**
ان المدعى ليس انقلاب الظن يقينا والجواز استحالة
حتى يلزم انقلاب الحقايق ويكون هناك فرق بين المتواتر
والحبل المذكور بل المدعى حدوث اليقين والاستحالة
من الاجتماع لعدمه دون الانفراد فلا فرق بينهما اذن فيكون
المتواتر مثل الحبل المذكور فتحصل من جواب شارحنا المذكور
انه منع الكبرى في كل من الوجهين منعا مصاحبا للسند
الذي ذكره والاولى في الجواب ان يمنع الصغرى في كل من
الوجهين فهي في الوجه الاول قوله خبر كل واحد لا يفيد
الا الظن وفي الوجه الثاني ما قدمناه فيه من قولنا خبر
كل واحد يجوز كذبه بان يقول في صغرى الوجه الاول
لا نسلم ان خبر كل واحد لا يفيد الا الظن بل هو مفيد
للاعتقاد اي الجزم اذ الخبر سبب للاعتقاد فاذا تعدد الخبر
باعتبار تعدد المخبرين قوى الاعتقاد حتى الى ان وصل الى
العلم لان اجتماع الاسباب كالاخبار المتعددة بتعدد المخبرين
يقتضي قوة المسبب كالاعتقاد المذكور **فان قلت**
ان اردتم باجتماع الاسباب في قولكم اجتماع الاسباب يقتضي
قوة المسبب اجتماع الاسباب التامة للشيء فهو محال لامتناع
توارد اسباب تامة على مسبب واحد واذا استحال الاجتماع
المذكور استحال ما تسبب عنه من القوة فلا تحصل القوة
المذكورة فلا يحصل العلم من المتواتر وان اردتم به اجتماع
الاسباب الناقصة فلا نسلم انه يوجب قوة المسبب وانما
يوجب المسبب نفسه **فالجواب** انا نريد بالاسباب
الاسباب التامة كالاخبار المتعددة بتعدد المخبرين وان المسبب

Copyright © King Saud University

عنها متعددة بتعددها اذ كل خبر تسبب عنه اعتقاد وحيث
يكون اجتماعها ليس محالا لان المحال اجتماعها على مسبب
واحد وقد علمت انه هنا متعدد وان القوة المذكورة هي
مسببة عن شيء واحد وهو اجتماع تلك الاخبار لا عن
اشياء متعددة حتى تكون اشباهها متعددة **فان قلت**
لانسلم ان الخبر سبب للاعتقاد الذي هو الجزم لامكان
الكذب اذ كل خبر محتمل للصدق والكذب فلا يحصل
الجزم الذي هو الاعتقاد بخبر من الاخبار حتى يكون
الخبر سببا في الاعتقاد **فالجواب** انه لا مدخل للخبر في امكان
الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل خارج عن الخبر اذ الخبر
موجبه الصدق فقط فان قولنا زيد قائم انما يفيد ثبوت
القيام لزيد ضرورة انه موضوع له فيكون صادقا
فيحصل الجزم به فيكون الخبر سببا للاعتقاد لكن لما جاز
تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها لعدم
العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان لا يكون مدلوله
متحققا فلا يكون صادقا ويقول في صغرى الوجه الثاني
لانسلم جواز كذب كل واحد من الاخبار المتعددة بتعدد
المخبرين لما علمت ان الخبر موجبه الصدق فقط واما
الكذب فاحتمال عقلي خارج عن الخبر فتامل **قوله** فان
قيل الضروريات الخ هذا ايراد وارد على الامر الثاني
من الامرين المذكورين وهو ان العلم الحاصل بالمتواتر
ضروري وهذا الايراد من باب المعارضة وحاصله ان
الضروري له خاصتان لازمتان له احداهما عدم التفاوت
في انواعه بالقوة والضعف والثانية عدم اختلاف العقلا
فيه وهما منتفيتان عن العلم الحاصل بالمتواتر لثبوت

نقيضهما له وهو التفاوت واختلاف العقلا فيه وتقرير
الايراد ان نقول بالنسبة لانتفاء اللازم الاول وهو
عدم التفاوت في انواع الضروري نسلم ان العلم المفاد
بالمتواتر ضروري بل هو نظري لانه لو كان ضروريا لساوى
غيره من انواع الضروري وهو البديهي والتجريبي والحدسي
والواجداني لكن التالي باطل لان العلم البديهي اقوى
من العلم الحاصل بالمتواتر ونقول بالنسبة لانتفاء اللازم
الثاني وهو عدم اختلاف العقلا فيه لو كان العلم الحاصل
بالمتواتر ضروريا لم تختلف فيه العقلا لكن التالي باطل
لاختلاف العقلا فيه واذا بطل التالي في القياسين
بطل المقدم وهو كون العلم الحاصل بالمتواتر ضروريا
وثبت نقيضه وهو كونه نظريا **قوله** الضروريات جمع ضروري
وقد تقدم تعريفه وقوله الضروريات الخ دليل لشرطية
القياسين السابقين فقوله لا يقع فيها التفاوت راجع
لشرطية القياس الاول وقوله ولا اختلاف راجع لشرطية
القياس الثاني **قوله** لا يقع فيها التفاوت اي بالقوة
والضعف لاستوائهما في الجزم والتيقن **قوله** ولا اختلاف
اي ولا اختلاف بين العقلا **قوله** ونحن نجد الخ دليل
لاستثنائية القياس الاول القائلة لكن التالي باطل
وهو المساواة بين انواع الضروري في القوة والضعف
المعبر عنها في كلام الشيخ بعدم وقوع التفاوت فيها **قوله**
العلم بكون الواحد نصف الاثنين اي العلم الضروري
بذلك وهو تصديق بديهي **قوله** اقوى من العلم بوجود
اسكندر اي من العلم بذلك الحاصل بالتواتر وهو علم تصديقي
اي فلو كان هذا العلم الحاصل بالتواتر ضروريا لكان مساويا

للعلم البديهي بكون الواحد نصف الاثنين في القوة ولم
يكن بينهما تفاوت مع ان بينهما تفاوتا وجدانيا قوله
والمتواتر الخ دليل لاستثنائه القياس الثاني
القائلة لكن التالي باطل وهو عدم اختلاف العقلا
فيه قوله قد انكر افادته العلم اي فضلا عن كونه ضروريا
قوله كالسمنية بضم السين وفتح الميم مخففة وهم قوم
كفار من عبدة الاصنام ينتسبون الى صنم يعبدونه
قيل اسمه سمن وقيل سمنان وقيل غير ذلك وهم يقولون
بالتناسخ بمعنى ان الشخص اذا مات انتقلت روحه الى
جسم اخر فان كان الميت صالحا انتقلت روحه الى
جسم صالح وان كان عاصيا انتقلت روحه الى خنزير او
كلب مثلا وينكرون البعث والمحشر والجنة والنار
وغير ذلك من احوال الاخرة ويقولون لا طريق الى العلم
الا الحس الظاهري وينكرون وقوع العلم بالاخبار
قوله والبراهمة هم قوم منسوبون الى برهم اسم صنم
يعبدونه وقيل الى برهام رجل من حكمائهم وهم قوم
ينكرون بعثة الرسل ولا يجوزونها على الله اي فلو كان
العلم المفاد بالمتواتر ضروريا لم يقع فيه اختلاف
قوله قلنا اي في الجواب عن الايراد المذكور قوله هذا
اي كون الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا
الاختلاف قوله ممنوع اي لا نسلم ان الضروريات
لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف وحينئذ تكون
الملازمة في القياسين السابقين ممنوعة اذ عدم
التفاوت وعدم الاختلاف ليسا من لوازم الضروريات
فتامل قوله بل قد تتفاوت الخ سند لمنع كون

الضروريات

الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا يخفى ان المنع
يكتفى بذكره مجردا عن ذكر السند وعلى المستدل
منعه بالدليل ولكن الشارح تبرع بذكر السند قوله
تتفاوت انواع الضروري اي تختلف انواع العلم
الضروري قوة وضعفا فيكون بعضها اقوى من
بعض قوله بواسطة الباء سببية واضافة واسطة
الى التفاوت للبيان والى في التفاوت عوض عن
المضاف اليه اي تفاوتها قوله في الالف اي الف
النفس لاحد الضروريين دون الاخر مثلا كل
من قولنا كل جسم متحيز وقولنا كل جوهر مجرد غير متحيز
ضروري مع ان جزم النفس بالحكم الاول الفها
له اشد من جزمها بالحكم الثاني لعدم الفها له وذلك
لاعتياد النفس للمجسم والمتحيز ولعدم اعتيادها
للجواهر المجردة كالعقول والنفوس عند العلاء سفة
ولعدم تحيزها بل اكثر الناس اذا سمع الجواهر المجردة
وعدم تحيزها انما يسمعه من غير تعقل لمعناه بل كثير
منهم لا يخطر ذلك بباله اصلا فليتامل شدة جزم النفس
باحد الحكمين دون الاخر لكونه ضروريا والاخر نظريا
بل لالف النفس له دون الاخر وسبب ذلك اعتياد
النفس له دون الاخر وهذا يظهر لك ان عطف قوله والعادة
على الالف من عطف السبب على المسبب وظهر من هذا
التقرير ان التفاوت في الالف بوجود الالف في احد
الضروريين وعدمه في الاخر ويحتمل ان يكون المراد
بالتفاوت في الالف التفاوت في مرآته بان يكون الف
النفس لبعض الضروريات اكثر من الفها لبعض اخر منها

قوله والممارسة اي مزاولة الشيء مرارا وقوله
والاخطار بالبال اي الخطور بالقلب بمعنى النفس وهو
معطوف على الممارسة من عطف المسبب على السبب اي
والتفاوت في الممارسة والخطور بالبال اما بوجودهما
في بعض الضروريات وعدمهما في بعض اخر منها ولما
بكثرتهما في بعض الضروريات وعدم كثرتهما في بعض اخر
منها فالجزم في الحكم الذي وجدت فيه الممارسة والخطور
بالبال او وجدت فيه كثرتهما اشد من الجزم بالحكم الذي
عدمت فيه الممارسة والخطور بالبال او عدمت فيه
كثرتهما لوجود الممارسة والخطور بالبال او كثرتهما في
الحكم الذي الجزم به اشد وعدم الممارسة والخطور
بالبال او كثرتهما في الحكم الاخر لكون الحكم الذي الجزم
به اشد ضروريا والاخر نظريا اذ كل من الحكمين ضروري
وذلك كالجزم بان الواحد نصف الاثنين والجزم بوجود
انسكندر قوله وتصورات اطراف الاحكام اي
والتفاوت في تصورات اطراف الاحكام الضرورية
بالوضوح والخفاء والمراد بالاحكام النسب التامة
والمراد باطرافها الموضوعات والمحمولات مثلا الحكم
في كل من قولنا الكل اعظم من الجزء وقولنا السمنونيا
تسهل الصفرا ضروري لكن الجزم بالحكم في قولنا
الكل اعظم من الجزء اقوى من الجزم بالحكم في قولنا السمنونيا
تسهل الصفرا وسببه التفاوت في تصورات
اطراف الحكمين لان تصور كل من طرفي قولنا الكل اعظم
من الجزء وهما الكل والجزء بديهي يحصل باول توجه العقل
بخلاف تصور طرفي قولنا السمنونيا تسهل الصفرا

وهما

وهما السمنونيا واسهال الصفرا فانه خفي لتوقفه على
معرفة السمنونيا والصفرا واسهالها وليس سببه ان
الحكم الاول ضروري والثاني نظري لان كلا منهما
ضروري وان كان الاول بديهيا والثاني تجريبيا
قوله وقد يختلف فيه اي في الضروري وهذا سند
لمنع كون الضروريات لا يختلف فيها والمراد بالاختلاف
فيه المخالفة فيه اي وقد تقع المخالفة فيه وقوله مكابرة
اي من المخالف والمكابرة المنازعة والمخالفة لاظهار
الصواب بل لالزام الخصم واظهار الفضل وقوله
وعنادا اي من ذلك المخالف مع تمام ظهور كونه ضروريا
وقوله كالسوفسطائية اي كمخالفة السوفسطائية
في جميع الضروريات حيث نفوا هذا الجميع مكابرة
وعنادا وحاصل المنع لهذا السند ان كون الضروري
لا يخالف فيه العقلاء لا يمنعه احد منهم ممنوع لانه
قد يخالف فيه بعض العقلاء ويمنعه عنادا الا ترى
ان السوفسطائية وهم طائفة من العقلاء قد انكروا
جميع الضروريات عنادا فليس انكار السمنية
والبراهمة لنوع من انواع الضروري بعجب من انكار
السوفسطائية لجميع الضروريات التي من جملتها النوع
الذي انكرته السمنية والبراهمة وظهر من هذا التقرير
ان الدليل منع لشرطية القياس المتعلق باختلاف
العقلاء ويلزم منه منع الملازمة التي افادتها شرطية
ذلك القياس وذكر للمنع هذا السند المشار له بقوله
وقد يختلف فيه الخ ولا يخفى ان المكابرة والعناد مباينة
معهما خلاف في نفس الامر فيكون الخلاف عنادا كالعدم

فالاولى حينئذ ان يسلم الملازمة التي افادتها شرطية
القياس المتعلق باختلاف العقلاء ودليلها ويمنع
الاستثنائية القائلة لكن التالي الذي هو عدم وقوع
الاختلاف باطل ويجعل المسند المذكور بمقوله وقد يختلف
فيه الحال المسند اليه للمنع فتدبر قوله والنوع الثاني اي من
نوعي الخبر الصادق قوله خبر الرسول الخ الرسول
للجنس الصادق باي رسول لا للعهد حتى يراد خصوص
نبينا صلى الله عليه وسلم ويدل عليه تعريفه الآتي
الصادق باي رسول والمراد بخبر الرسول خبره المتعلق
بامر ديني لا بامر دنيوي ويدل عليه قوله عليه الصلاة
والسلام انتم اعلم بامر دنياكم وقوله الخ فيما ياتي
كان صادقا فيما اتى به من الاحكام قوله المؤيد اي
المقوى من التاييد وهو التقوية ولما كانت غايته
التقوية بثبوت الرسالة فسر الخ المؤيد بالثابت
رسالته تفسيرا مجازيا قوله اي الثابت رسالته اي
كونه رسول الله الى الخلق وفي هذا التفسير اشارة
الى ان تاييد الرسول ليس من حيث ذاته بل من حيث
رسالته اذ المؤيد بالمعجزة رسالته لا ذاته ولو قال
الخ بعد قوله المؤيد بتاييد رسالته او قال اي رسالته
وحذف لفظ الثابت لكان احسن قوله والرسول
انسان الخ عرف الرسول بالانسان الموصوف بما ذكر
مع ان الرسول يطلق على الملك ايضا اما لان المراد من
الرسول الرسول من نوع الانسان لانه المقصود بالبيان
واما لان الرسول مختص في لسان اهل الشرع بالانسان
والاطلاقات على الملك الواقعة في القرآن وغيره

اطلاقات

اطلاقات اللغوية قوله انسان اي لا ملك ولا جني
وحذف من التعريف قيدا وهو او حي اليه لشرع
لان قوله فيما بعد لتبليغ الاحكام يستلزمه قوله
بعثه الله تعالى اي ارسله الله قوله الى الخلق اي المخلوقين
والمراد بهم المعتبرون من الانس والملك والجن والى فيه
للجنس الصادق بتحققه في الكل بالنظر لنبينا عليه الصلاة
والسلام وبتحققه في البعض بالنظر لغيره من الرسل قوله
لتبليغ الاحكام اظهر الاحكام ولم يقل لتبليغها لعدم
ذكر المرجع والاحكام جمع حكم والمراد به النسبة التامة
الخبرية اعتقادية كانت او عملية وليس المراد به خطاب الله
تعالى المتعلق بفعل المكلف لانه يخرج عنه الاحكام الاعتقا
التي هي اس الاحكام العملية واعلم ان هذا التعريف ذكره
الشيخ في شرح المقاصد تعريفا للنبي وقال عقبه وكذا الرسول
فيفهم منه ان الرسول والنبي مترادفان فيكون الشارح
مختارا للقول بالترادف ويدل عليه قوله وقد يشترط
فيه الخ المبني على ان النبي اعم من الرسول لانه يفهم منه انه
امر غير مرضي عنده وان المرضي عنده القول بترادف
النبي والرسول وعلى هذا فكل رسول نبي وكل نبي رسول
ولا فرق بينهما الا بالاعتبار فمن حيث انه ارسل الى الخلق
يسمى بالرسول ومن حيث انه انبا الخلق عن الاحكام اي
اخبرهم بها يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة
والبيانية وذهب الشيخ واعترض التعريف المذكور على هذا القول
بانه يخرج عنه انبياء بني اسرائيل الذين بعثوا لتقرير
شريعة موسى عليه السلام كيوشع عليه السلام فانه امر
بتقرير شريعة موسى لمن بعد موسى فهو لم يبعث للتبليغ لان

وبه

التبليغ قد حصل من موسى عليه السلام واجيب عنه بانهم
وان لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلغهم
موسى عليه السلام هم مبلغون بالنسبة الى غيرهم وحاصله
ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ اليهم الاول بل
بالنسبة الى غيرهم فقوله في التعريف لتبليغ الاحكام اي ولو
بالنسبة الى قوم اخرين وذهب بعضهم الى ان الرسول
اعم من النبي عموما مطلقا وفسره بانه انسان او ملك
مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان وذهب اهل السنة
والجماعة الى ان النبي اعم من الرسول عموما مطلقا ويؤيده
قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي لان
العطف يدل على المغايرة والمغايرة اما بكون الرسول مباينا
للنبي او مساويا له او اخص منه او اعم لا جائز ان يكون
مباينا لتحققهما في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق كل
من موسى واسماعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا ولا
ان يكون مساويا او اعم لان نفي احد المساويين وكذا
الاعم يستلزم نفي المساوي الاخر والاخص فلم يحتج الى ذكر
النبي بعده فتعين ان يكون اخص ويحث فيه بانه يجوز ان
يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلان هذا
الاحتمال مما سبق وحينئذ لا يكون في الاية دلالة على المدعى
وهو كون النبي اعم من الرسول عموما مطلقا على انه لو سلم
بطلان هذا الاحتمال يقال يجوز ان يكون الرسول اعم من النبي
عموما مطلقا ويكون ذكر النبي بعد الرسول في الاية المذكورة
للاهتمام بشانه الا ترى ان تحقق الخاص كالرسول مستلزم
لتحقق العام كالنبي ومع ذلك قد انكر العام بعد الخاص
اهتماما به كما في قوله تعالى واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصا

وكان

قوله كما في قوله الخ اي كذكر العام بعد
الخاص في قوله اولئا علما في رؤسهم الخ
المستدل بالاية السابقة من ان
النبي اعم من الرسول عموما مطلقا

وكان رسولا نبيا واذكر في الكتاب اسماعيل انه كان صادق
الوعد وكان رسولا نبيا وحينئذ لا يكون في الاية دلالة على المدعى
المذكور ولذا جعلت الاية المذكورة مؤيدة للمدعى المذكور
ولم تجعل دليلا له لان الدليل متى طرقه الاحتمال سقط به
الاستدلال بخلاف المؤيد فان طروق الاحتمال له لا يسقطه
تاييده لان تاييده يكون ولو بالنظر لبعض الاحتمالات وكذلك
يؤيد المدعى المذكور زيادة عدد الانبياء على عدد الرسل
الدال عليها ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل
عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا فقيل
فكم الرسل منهم قال ثلاث مائة وثلاثة عشر ثم ان
القائلين بان النبي اعم من الرسول عموما مطلقا اختلفوا
فقال بعضهم ان الرسول انسان اوحي اليه بشرع وامر
بتبليغه كان له كتاب او لا كان له شرع جديد او لا والنبي انسان
اوحي اليه بشرع سواء امر بتبليغه فيكون رسولا ايضا امر او لا
فيكون نبيا فقط وهذا هو المشهور وقال بعضهم ان الرسول
يشترط فيه زيادة على تبليغ الاحكام ان يكون له كتاب منزل
عليه بخلاف النبي فانه لا يشترط فيه ذلك وانما امر ان
يدعو الى شريعة من قبله والى هذا القول اشار السنوسي بقوله
وقد يشترط فيه الكتاب واعترض هذا القول بانه يخالف
ما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فان
عدد الرسل كما سبق في الحديث ثلاث مائة وثلاثة عشر وعدد
الكتب مائة واربعة لما روي عن ابي ذر رضي الله عنه انه سال
رسول الله صلى الله عليه وسلم كم انزل الله من كتاب فقال
مائة واربعة كتب منها على ادم عشر صحف وعلى شيث خمسون
صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم

عشر صحايف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد التوراة
والانجيل والزبور والفرقان وحيث كان القول باشتراط
الكتاب مخالفا لما ذكرنا يصح ذلك القول والى عدم صحته
اشار الشارح بادخال قد على يشترط واجيب عن الاعتراض
المذكور بوجهين الجواب الاول ان المشترط ان يكون مع
الرسول كتاب سواء انزل عليه ام لا بان يكون منزلا على من
قبله لكن يكون عاملا به فالمنزول عليه ليس بشرط وعلى
هذا فيمكن شركة اثنين فاكثر في كتاب واحد اما ترى ان
هارون كان شريكا لموسى في الرسالة ولهما كتاب واحد وهو
التوراة المنزل على موسى وضعف هذا الجواب بانه لا يساعد
النقل ومجرد الاحتمال لا يكفي فيه الجواب الثاني عن
الاعتراض المذكور انه يجوز ان يتكرر نزول الكتب كما
تكرر نزول الفاتحة فانها نزلت مرة بمكة ومرة بالمدينة
فان قلت لو تكرر نزول الكتب ما وقع تخصيص بعض
الصحف ببعض الانبياء مع ان الرواية السابقة ناطقة
بالتخصيص فالجواب انا لا نسلم صحة الرواية وعلى
تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله عليه اولا وضعف
الجواب الثاني المذكور بان مجرد الاحتمال لا يكفي في باب الرواية
وقال بعضهم ان الرسول يشترط فيه زيادة على تبليغ الاحكام
ان يكون له شرع جديد بخلاف النبي فانه لا يشترط فيه ذلك
فالرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبي
بعثه ومن بعثه لتقرير شرع من قبله كانبياء بني اسرائيل
الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام
ولذا بعثه النبي صلى الله عليه وسلم على امتهم ورد هذا
القول بان اسماعيل عليه الصلاة والسلام من الرسل كما

قال

(٢١)

قال الله تعالى في حقه وكان رسولا نبيا وليس له شرع جديد
لان ابناء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته ويمكن
دفع ورود اسماعيل عليه السلام بان يقال يحتمل ان تكون
شريعة ابراهيم شريعة لاسماعيل بطريق وحي مجدد اليه
وفيه ان مجرد الاحتمال لا يكفي في هذا وقال بعضهم ان
الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحى
اليه في المنام اذا علمت هذا فاعلم انه يحتمل ان يراد بالرسول
هنا ما هو اخص من معنى النبي وان تعريف الرسول الذي
ذكره الشارح مقتصرا فيه على تبليغ الاحكام حيث قال انسان
بعثه الله الى الخلق لتبليغ الاحكام حيث تعريف لخصوص
الرسول وان تعريف النبي بخلافه وهو انسان اوحي اليه
بشرع وان لم يبعثه الله الى الخلق لتبليغ ذلك الشرع
فيوافق ما اشتهر من انه انسان اوحي اليه بشرع وان لم يؤمر
بتبليغه للخلق وعليه فيكون الشارح هنا مخالفا لما مشى عليه في
شرح المقاصد جاريا على المشهور السابق ويكون قوله
فيما بعد بخلاف النبي راجعا لقوله بعثه الله الى الخلق هـ
لتبليغ الاحكام كما هو راجع لقوله وقد يشترط فيه الكتاب
ويكون معنى قوله بخلاف النبي على رجوعه لقوله بعثه الله الخ
انه لا يشترط فيه ان يبعثه الله الى الخلق لتبليغ الاحكام
لكن يلزم على هذا الاحتمال خروج خبر النبي الذي ليس برسول
عن نوعي الخبر الصادق لانه ليس بمتواتر ولا خبر الرسول
وح لا يصح حصر الخبر الصادق في النوعين المذكورين
ويمكن ان يجاب عنه بان الحصر بالنسبة الى هذه الامة
فان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في
المتواتر وخبر الرسول ممن نبينا عليه الصلاة والسلام رسول

ايضاح

وفيه ان تعميم الشئ الخلق في قول المص واسباب العلم للمخلوق ثلاثة
للملك والجن والانس يابى هذا التخصيص ويحتمل ان يراد
بالرسول معنى به يكون الرسول مرادفا للنبي وان التعريف
المذكور تعريف للرسول والنبي بناء على ترادفهما وعليه يكون
الشئ منا مورا فعالما جرى عليه في شرح المقاصد من ترادفهما
ويكون قوله فيما بعد بخلاف النبي راجعا لخصوص قوله وقد
يشترط فيه الكتاب ويكون معنى قوله بخلاف النبي انه لا يشترط
فيه كتاب وعلى هذا الاحتمال يكون انحصار الخبر الصادق في
نوعين صحيحا فتامل قوله وقد يشترط فيه الكتاب هذا اشار
به الى القول الثاني السابق كما سبق اي وقد يشترط في الرسول
الكتاب المنزل عليه من الله فيفسر الرسول حينئذ بانه انسان
بعثه الله لتبليغ الاحكام وانزل عليه كتابا وقد علمت
ما فيه قوله بخلاف النبي قد سبق انه على ان يراد بالرسول
ما هو اخص من معنى النبي يكون راجعا لكل من قوله بعثه الله
لتبليغ الاحكام وقوله وقد يشترط فيه الكتاب فعلى رجوعه
لقوله بعثه الله لتبليغ الاحكام يفسر النبي بانه انسان
اوحي اليه بشرع اي بالعمل به وبتقريره لغيره وان لم يبعث
لتبليغ الاحكام لكون الذي قبله قد بلغها وعلى رجوعه لقوله
وقد يشترط فيه الكتاب يفسر النبي بانه انسان بعثه الله
لتبليغ الاحكام وان لم يكن له كتاب وعلى ان يراد بالرسول
ما به يكون مرادفا للنبي يكون قوله بخلاف النبي راجعا
لخصوص قوله وقد يشترط فيه الكتاب وقد علمت معنى النبي
عليه قوله فانه اعم اي فان النبي على كل من الاحتمالين السابقين
في قوله بخلاف النبي اعم من الرسول عموما مطلقا فكل رسول
نبي ولا عكس قوله والمعجزة اي التي تثبت بها الرسالة له والنبوة

قوله

(22)

قوله امر ليشمل الفعل كفلق البحر وفتق الجبل وشق القمر
والترك كعدم احراق النار لابراهيم عليه السلام ف
والامساك عن القوت المعتاد والقول كالاخبار عن
المغيبات قوله خارق للعادة اي مخالف لما جرت به العادة م
الالهية من ترتيب المسببات على اسبابها وخرج به الموافق لها
بالسحر والشعبذة فلا يكون معجزة وقوله خارق يغني عن ذكر
تعذر المعارضة لان تعذر المعارضة من شان الخارق قوله
قصد به اي اريد بالامر الخارق اي اراده فاعل ذلك الامر
وهو المولى لانه هو الفاعل غيره والرجوع في معرفة هذا القصد الى
وقوع العلم الضروري بصدق مدعي الرسالة والنبوة
للمشاهد المسترشد قوله اظهار صدق الخ المحكم اظهار اشارة
الى سابقية الصدق لهذا القصد وقوله انه رسول الله اي
او نبيه وقوله وقصد به اظهار الخ يدل على انه ليس كل خارق
دليلا على الصدق كان ما لا يقصد به التصديق من الامر
الخارق قد يقوم القاطع على كذب من ظهر على يده كالدجال
ويفيد ايضا انه لا بد من ظهوره على يد مدعي الرسالة اي
او النبوة وكونه موافقا لقوله وغير مكذب له ليعلم ان ذلك
الامر مصدق فيخرج ما ظهر على يد غيره وما لو قال معجزتي ان
ينطق هذا الضب فنشق الجبل او قال الضب انه كاذب
فان قلت ان تعريف المعجزة بما ذكر غير مانع لانه يدخل فيه
الامر الخارق الذي يظهر على يد المتنبي اي من يدعي النبوة
وليس بنبي كان ذلك بمباشرة الشياطين وهو السحر او لانه
يصدق عليه انه امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق مدعي
النبوة اجيب عنه باجوبة الجواب الاول ان خلق الامر
الخارق على وفق المدعى على يد الكاذب في دعوى النبوة وان كان

بما

ممكنا في نفسه لم يمتنع عادة من الله تعالى لان الخارق فعل
الله تعالى بخلقه لاظهار صدق النبي فلو اظهره على يد الكاذب
كان ذلك تصديقا للكاذب وهو محال على الله تعالى فظهور الخارق
على وفق المدعى على يد الكاذب المتنبي محال وقولنا في دعوى
النبوة احترازا عن دعوى الالوهية لانه يجوز ان يظهر الخارق
الموافق على يد مدعي الالوهية لانه لا يوجب تصديق الكاذب
لان حاله من احتياجه مكذب لمقاله ومكان كذبه معلوم بالادلة
القطعية اذ خلق الخارق على يده امر ممكن في ذاته فينقض
التعريف به **فالجواب** ان فرض ظهور الخارق على يد المتنبي هـ
لا ينقض به تعريف المعجزة اذ لا بد في النقض من تحقق المادة
ولا يكفي الفرض والامكان ان يقال يمكن ان يكون انسان
ليس بناطق فيرد على تعريفه بالحيوان الناطق الجواب الثاني
انه لو فرض ظهور الخارق على يد الكاذب المتنبي فهو خارج عن
التعريف بقوله تصديقه اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده
ولا صدق في مادة المتنبي فلا يكون الخارق الظاهر على يده
معجزة **فان قلت** على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وخارق
المتنبي لان كلا منهما امر خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة
والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق دون الاخر
مشكل فيفوت مامور الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي
عن غيره **فالجواب** انه يحصل الفرق بينهما بان يقدر الله تعالى
شخصا على معارضة المتنبي عند التحدي اي دعوى النبوة
بخلاف المعجزة كيلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى الجواب
الثالث وهو متعلق بخصوص السحر ان السحر ليس امرا خارقا
للعادة وان اطبق العوام على انه خارق للعادة لان معنى
ظهور الخارق ان يظهر امرا لم يعهد ترتب مثله على اسباب مختصة

فان قلت نقض ظهور الخارق على يد المتنبي هـ

به والسحر

به والسحر ليس كذلك لانه ترتب على اسباب مختصة به كلما
باشر احد تلك الاسباب المختصة به ترتب عليها بطريق جرى
العادة كترتب الاسهال على شرب السقمونيا وشفا المريض على
تناول الادوية الطبية بخلاف شفائه بالدعا فانه خارق لان
الشفا لا يحصل عند كل دعا بل عند دعا المقبول واذا كان
السحر ليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة **فان**
قلت لا يندفع بهذا الجواب التباس المعجزة بالسحر
فالجواب ان الالتباس مدفوع بما مر من انه يمكن معارضة
المعجزة لانها فعل الله لا دخل لمباشرة الاسباب فيها يخلقها الله
على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر فانه يمكن
معارضته لان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب يخلقه الله
على يد كل من باشر تلك الاسباب عادة واعترض بعضهم
الجواب الثالث المذكور بان السحر قد يكون من الخوارق
لانه ربما يحتاج الى شرائط لم تكن مقدورة للبشر
كالوقت والمكان ولذا يتخلف في اكثر الاعمال ورد
هذا الاعتراض بانه لا يشترط في عدم كون الفعل من
الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورا بل يكفي
فيه ان يحصل بعد مباشرة الاسباب سواء كانت
مقدورة او لا والا لزم ان تكون حركة البطش ايضا
من الخوارق لتوقفها على سلامة الاعصاب والعضلات
وصحة البدن التي ليست مقدورة للبشر مع انها ليست
من الخوارق **فان قلت** ان تعريف المعجزة المذكور غير
جامع لانه يخرج منه كرامات الاولياء وهي الخوارق التي
تظهر على يد الولي لعدم قصد اظهار صدق النبي بها
مع انهم عدوها من المعجزات للنبي فجعلوا كرامة الولي معجزة
لنبيه

Copyright © King Saud University

ويخرج منه ايضا المرهصات وهي الخوارق التي
تظهر على يد النبي قبل البعثة لعدم قصد اظهار
صدق النبي بها مع انهم عدوها من المعجزات ايضا
فالجواب انا لا نسلم انه غير جامع بل هو جامع
وخروج كل من الكرامات والمرهصات منه بقوله
قصد به اظهار الخ صحيح لانه لم يقصد بهما صدق
اظهار صدق النبي فليس كل منهما معجزة وعدهم الكرامات
من المعجزات انما هو من باب التشبيه اي تشبيه ما ظهر
على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار ان ما صدر
على يد الولي انما هو بسبب متابعة النبي فكانه
صدر عن النبي والمراد بالمقصود من خلق الكرامة على
يد الولي اظهار كرامته وشرفه بين الخلايق وان
دلت على صدق النبي ايضا باعتبار انه انما حصلت
للولي بسبب متابعته للنبي صلى الله عليه وسلم
وليس عدهم الكرامات من المعجزات من باب
الحقيقة حتى يعترض على التعريف بعدم جمعه لها
لخروجها منه بقوله قصد بها اظهار الخ وعدهم المرهصات
من المعجزات انما هو من باب التغليب اي تغليب
ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها فجعل معجزة
والتغليب من باب المجاز وليس عدهم المرهصات
من المعجزات من باب الحقيقة حتى يعترض على
التعريف بعدم جمعه لها لخروجها منه بقوله قصد
به اظهار الخ والمرهصات جمع مرهصة من ارهصت
الحائط اذا اسسته فكان الخوارق الظاهرة على يد
النبي قبل البعثة اساس للنبوة فتامل قوله يوجب العلم اي

يفيده

يفيده افادة قطعية بحيث لا يتخلف عنه قوله
الاستدلالي اي المنسوب الى الاستدلال لحصوله
به كما اشار له الشارح بقوله اي الحاصل الخ فالاستدلال
سبب له بخلاف الخبر المتواتر فانه يوجب العلم الضروري
المستغني في حصوله عن الاستدلال قوله اي النظر
في الدليل تفسير للاستدلال وفيه اشارة الى ان السعي
والتاء زائدتان لا للطلب لان المستدل ناظر في الدليل
لا طالب له اذ هو حاصل عنده والمراد بالنظر هنا حركة
النفس في المعقولات وانتقالها فيها والمراد من النظر
في الدليل ما يشمل النظر فيه نفسه والنظر في صفاته
واحواله فيشمل الدليل ح المقدمات التي هي بحيث
اذا رتبت ادت الى العلم بالمطلوب الخبري ويشمل المفرد
الذي من شانه انه اذا نظر في صفاته واحواله اوصل
الى العلم المذكور كالعالم فيكون الدليل في عبارته صادقا
بالمفرد كالعالم وبالمركب كالمقدمات الغير المرتبة وانما
قيدنا المقدمات بكونها غير مرتبة لان النظر في المقدمات
عبارة عن ترتيبها فلو كانت مرتبة كان تعلق النظر بها
غير صحيح اذ هو من باب تحصيل الحاصل المحال ومن هذا
يظهر ان الاستدلال بهذا المعنى لا يشمل ذكر الدليل بمعنى
القول المؤلف من المقدمات لعدم صحة تعلق النظر بمعنى
الترتيب به لوجوده فيه فلو فسر الاستدلال باقامة
الدليل لشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى القول المؤلف
المذكور وهو ذكره فتامل قوله وهو اي الدليل قوله الذي
يمكن التوصل الخ اي الامر الذي يمكن الوصول بكلفة الخ
واعلم ان لزوم العلم بالنتيجة للعلم بالدليل قال اهل السنة عادي

Copyright © King Saud University

وقال بعضهم عقلي والخالق لكل من العلم بالدليل والعلم
بالنتيجة على كل من القولين المولى وقالت المعتزلة
الخالق لكل منهما العبد لكنه خلق بالعلم بالدليل مباشرة
والعلم بالنتيجة بواسطة خلق العلم بالمقدمتين وهل
اللزوم عندهم عادي او عقلي قالوا عادي ولكن استدلالهم
يقتضي انه عقلي اذا علمت هذا فاعلم ان قوله يمكن يحتمل
ان يراد به امكان الخاص وينوسلب الضرورة اي
الوجوب عن الطرفين الموافق والمخالف والمعنى عليه ان
كلا من التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم
بمطلوب خبري وعدم التوصل به اليه ليس بضروري اي
يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم بمطلوب خبري
وان لا يتوصل به اليه فيكون اللزوم بين العلم بالدليل
والعلم بالنتيجة عاديا وهو ما ذهب اليه بعض اهل السنة
والمعتزلة ويحتمل ان يراد به الامكان العام المقيد
بجانب الوجود وينوسلب الضرورة عن الطرف المخالف
فيجعل الطرف الموافق وجود التوصل والمخالف عدم
التوصل والمعنى عليه ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى
العلم بمطلوب خبري ليس بضروري وبنفي الضرورة صادق
بالاستحالة وبالجواز فان كان عدم التوصل مستحيلا
كان التوصل واجبا وعليه يكون اللزوم بين العلم
بالدليل والعلم بالنتيجة عقليا وهو ما قاله بعض اهل
السنة ومقتضى استدلال المعتزلة وان كان عدم التوصل
جائزا كان التوصل جائزا وعليه يكون اللزوم بين العلم
بالدليل والعلم بالنتيجة عاديا وهو ما ذهب اليه بعض
اهل السنة والمعتزلة وانما قال يمكن التوصل ولم يقل

وهو

وهو الذي يتوصل بصحيح النظر الخ تنبيها على ان الدليل
لا يشترط في كونه دليلا التوصل بالفعل بل يكفي في كونه
دليلا امكان التوصل فلا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر
احد فيه اصلا ولو اشترط فيه التوصل بالفعل لخرج عن
التعريف دليل لم ينظر احد فيه ابدا فتامل قوله بصحيح النظر
فيه اي بالنظر الصحيح فيه فاضافة صحيح للنظر من اضافة
الصفة للموصوف وقوله فيه يحتمل ان المراد به في حاله ووصفه
وعليه فالمراد بالنظر الصحيح فيه ان ينظر في الوصف المستلزم
للمحال المطلوب اثباته للموصوف فيجعل ذلك الوصف وسطا
وترتب مقدمتان احداهما من الموصوف ووصفه الذي
نظر فيه وثانيتهما من ذلك الوصف والحال المطلوب اثباته
للموصوف فيحصل المطلوب الخبري مثلا العالم اذا نظر في وصفه
وهو الحدوث المستلزم لوجود المحدث وهو الصانع ورتبت
المقدمتان القائلتان العالم حادث وكل حادث له صانع موجود
انتج ان العالم له صانع موجود وهو المطلوب الخبري كان ذلك
النظر صحيحا فالمراد بالوصف الذي اذا تعلق النظر به كان
النظر صحيحا الصفة التي من شانها ان ينتقل الذهن
بسببها الى المطلوب وهي المسماة وجه الدلالة وعلى هذا
فالدليل مفرد كالعالم في المثال المذكور وهو ما عليه الاصوليون
وحينئذ يكون التعريف على هذا الاحتمال تعريفا للدليل عند
الاصوليين ويكون المحترز عنه بصحيح النظر فاسد النظر
بان ينظر في وصف لا يستلزم الحال المطلوب اثباته للموصوف
كان ينظر في العالم من حيث انه موجود لانه لا يمكن التوصل
بهذا النظر الى العلم بالمطلوب اذ ليس هو سببا للتوصل الى
العلم بالمطلوب ولا الدلالة وان كان قد يفضي اليه فذلك لا افضاء

اتفاقي لا لكونه وسيلة له ولذا قيد النظر بالصحيح
فلو لم يقيد به وأريد العموم خرجت الدلائل بجميعها
اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو أريد الاطلاق أي
نظر ما لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح من
الفاسد في هذا الحكم وهو امكان التوصل الى العلم
بالمطلوب وهذا احتمال وان كان يوافق الاصوليين
فهو خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم وهو احتمال
الا تي بل الظاهر ان المراد بالنظر فيه النظر في نفسه
كما هو المتبادر من الظرفية وايضا هذا الاحتمال خلاف
الاصطلاح لانهم اتفقوا على انقسام الدليل الى المفرد
وغيره ويحتمل ان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر في حاله
ووصفه والنظر في نفسه والمراد بصحة النظر في نفسه
اشتماله على شرائط الانتاج صورة ومادة والتعريف
على هذا الاحتمال ليشمل المقدمات الغير المرتبة كما يشمل
المفرد لانه يمكن ان يتوصل بالنظر في نفس تلك المقدمات
الى العلم بالمطلوب الخبري وذلك بان ترتب ترتيبا
صحيحا مستجمعا لشرائط الانتاج واما المقدمات
المرتبة فلا يصدق التعريف عليها اصلا اذ لا معنى
للنظر فيها اذ النظر معناه الترتيب والترتيب موجود
فيها فالدليل على هذا الاحتمال شامل للمفرد كالعالم
الدال من حيث حدوثه على وجود الصانع وشامل للمركب
كالمقدمات الغير المرتبة كمقدمة العالم حادث ومقدمة
الحادث له صانع موجود الدالة تلك المقدمات على
بعد ترتيبها على ان العالم له صانع موجود وعلى هذا الاحتمال
فاحترز بصحيح النظر في المقدمات عن فاسده فيها صورة

او مادة

او مادة ان الفاسد لا يمكن التوصل به اذ هو ليس
سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضي اليه فذلك
الا فضاء اتفاقي لا لكونه وسيلة له كما سبق وظهر من هذا
التقرير ان معنى النظر الترتيب المذكور اللازم للحركة
الثانية وقيل النظر حركة النفس من المطلوب العلمي
الى مباديه وترتيبها ترتيبا خاصا مؤديا الى المطلوب
ثم منها اليه وقيل النظر ملاحظة العقل ما هو حاصل
عنده لتحصيل غيره اي الملاحظة اللازمة للحركتين
وتوضيح ذلك انا اذا حاولنا تحصيل اثر تصوري او
تصديقي وكان لنا شعور ما به فلا بد ان تتحرك النفس
في المعلومات الحاصلة عندها بان تنتقل من معلوم
الى معلوم حتى تنتهي الى المعلومات المناسبة لذلك
المطلوب الذي ابتداء هذه الحركة منه ثم تتحرك ثانيا
في هذه المبادي بترتيبها الخاص المؤدي الى حصول
ذلك المطلوب على وجه اكمل فههنا حركتان الاولى من
المطلوب وتنتهي الى المعلومات التي هي المبادي والثانية
من المبادي وتنتهي الى المطلوب ثم ما يقع فيه النظر اما
ان يوصل الى تصور وليسمى معرفا او الى تصديق وليسمى
دليلا فتامل **قوله** الى العلم اي التصديق اليقيني فليس
المراد بالعلم ما يشمل التصور لتعلقه بالمطلوب الخبري
اذ العلم المتعلق به لا يكون الا تصديقا وانما يشمل
الظن والجهل لانه خلاف مصطلح المتكلمين **قوله**
بمطلوب خبري اي بمطلوب منسوب الى الخبر من نسبة
المدلول للدال فالمراد بالمطلوب المنسبة التامة
وقيد المطلوب بالخبري للاحتراز عن المطلوب التصوري

فان المفيد له يسمى تعريفا ما دليلا واعلم ان هذا
التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم اي
اليقين بالمطلوب الخبري انما هو بالبرهان **فان قلت**
ان هذا التعريف غير مانع لصدقه على المدلول لانه ربما
يتوصل بالنظر الصحيح فيه الى العلم بمطلوب خبري
فالجواب انه ان اريد بالتوصل بالنظر الصحيح في
المدلول الى العلم بمطلوب خبري انه يمكن التوصل
بصحيح النظر في المدلول الى العلم به نفسه ممنوع والنقض
لا يصدق به اذ هو ظاهر في قضايا موصولية والموصل
اليه وان اريد به انه يمكن التوصل بصحيح النظر في
المدلول الى العلم بمدلول اخر فمسلم ولكن المدلول من
هذه الجهة دليل يجب دخوله في التعريف لا مدلول وان
كان قد يكون مدلولا باعتبار اخر اذ الشيء الواحد يكون
دليلا ومدلولا باعتبارين ويكون قيد الحيثية مراعا
في تعريف كل منهما فيلاحظ في تعريف الدليل حيثية كونه
متوصلا به فلا يتناول حيثية اخرى ويلاحظ في تعريف
المدلول حيثية كونه متوصلا اليه فلا يتناول حيثية
اخرى اذ الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات
يراعى في تعريفها قيد الحيثية فتامل **قوله** وقيل قول
الخ اي وقيل الدليل قول الخ والقائل بان الدليل قول الخ
المنطقيون **قوله** قول القول هو المركب وهو يشمل
القول الملفوظ والقول المعقول وهو الذي يجري على
قلبك لان الدليل يطلق على المعقول والملفوظ من باب
الاشتراك او من باب الحقيقة والمجاز والحق ان اطلاق
الدليل على المعقول حقيقة واطلاقه على الملفوظ مجازا

باعتبار

باعتبار دلالته على ما هو الدليل في الحقيقة اعني
المعقول **قوله** مؤلف اي مركب والى به وان كان يغني عنه
قوله قول ليتعلق الجار والمجرور اعني قوله من قضايا
به ولدفع توهم انه قول من جملة قضايا **قوله** من قضايا
جمع قضية وهي الجملة الخبرية وخرج به المؤلف من
المفردات كالحيوان الناطق والمؤلف من الجمل الغير الخبرية
كاعتقت العبد وبعت الجارية مريدا انشا العتق والبيع
والمراد بالجمع ما فوق الواحد اي من قضيتين فاكثر
قوله يستلزم اي يستلزم ذلك القول بواسطة
اندراج موضوع القول الاخر في الحد الاوسط الثابت
له الحد الاكبر الذي هو محمول القول الاخر **فان قلت**
الاندراج لا يظهر في مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث
لان العالم هو عين المتغير الذي هو الحد الوسط
اجيب بانا لا نسلم ان العالم عين المتغير لان مفهوم
المتغير اعم من مفهوم العالم وان انحصر فيه ولو سلم انه
عينه فيقال المراد بالعالم كل جزء من اجزائه ولا شك ان كل
جزء من اجزائه مندرج في المتغير ويراد بالتغير ما يشمل التغير
بالفعل كالتغير من الحركة الى السكون والتغير بالقوة
كتغير الجبال وخرج بقوله يستلزم الاستقرا والتمثيل
وسائر ما عدى البرهان من القياس لان هذه المخرجات
ظنية والظن لا يستلزم تحقق متعلقه في الواقع اذ لا علاقة
عقلية بين الظن وبين شيء من الاشياء والملزوم اذا لم
يجب تحققه في الواقع فكيف يستلزم تحقق اللازم فيه
ولكون المخرجات المذكورة ظنية لا يسمى شيء منها عندهم
دليلا بل امارة وحينئذ يكون هذا التعريف مختصا بالبرهان

لاعتبارهم اليقين فيه قالوا البرهان ما تركب من مقدمات
يقينية واليقين يوجب تحقق مقدماته في الواقع واذا تحققت
في الواقع استلزمت تحقق قول اخر فيه وعلى هذا يكون
المراد بالاستلزام في التعريف الاستلزام في التحقق في
الواقع بمعنى انه متى تحقق الملزوم وهو القول المؤلف المذكور
في الواقع تحقق اللازم وهو القول الاخر فيه فقوله يستلزم
قولا اخر اي ليستلزم تحققه في الواقع تحقق قول اخر فيه
وليس المراد بالاستلزام في التعريف الاستلزام في الوجود
الذهني وهو الاستلزام العقلي بمعنى انه متى وجد ذلك الملزوم
في الذهن وجد اللازم المذكور فيه حالا فان حمل الاستلزام
في التعريف على الاستلزام العقلي ليدخل الامارات في التعريف
ايضا فان قلت قد جعلوا القول المؤلف شاملا للملفوظ
والمعقول كما سبق مع ان التلفظ بالدليل وهو القول المولف
من القضايا يستلزم المدلول وهو القول الاخر مجوازان
يتلفظ بالدليل ولا يحصل القول الاخر فكيف يصح جعلهم
القول المولف شاملا للملفوظ اجيب بان التلفظ بالدليل
يستلزم بالنسبة للعالم بالوضع القول الاخر لان العالم
بالوضع متى تلفظ بالدليل لزمه تعقل معناه ومعقوله يستلزم
تعقل النتيجة التي هي القول الاخر غاية ما في الباب ان
يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وهو العالم
بالوضع وهذا لا يضر وقضية هذا الجواب ان المراد
بالاستلزام في التعريف الاستلزام في العلم حتى يكون المعنى
ان العلم بالدليل يستلزم العلم بالمدلول فكلما وجد الدليل
في الذهن وجد المدلول فيه لا في التحقق في الواقع مع ان
المراد بالاستلزام في التعريف الاستلزام في التحقق في الواقع كما

قدمناه

١٤

قدمنا الاستلزام في العلم على انك قد علمت ان الحق
ان اطلاق الدليل على اللفظي مجاز باعتبار دلالته على
ما هو الدليل في الحقيقة وهو المعقول اذ اللفظ يدل على
ما في الذهن واذا كان اطلاق الدليل على اللفظي مجازا
فالتعريف المذكور انما هو للدليل الحقيقي اي المجازي ويكون
الاستلزام المذكور في التعريف بالنسبة للحقيقي اي المجازي
وحينئذ لا يرد السؤال من اصله حتى يحتاج للجواب عنه بما
ذكر فتامل قوله لذاته اي لذات القول المؤلف من قضايا
والمراد بكون الاستلزام لذاته ان لا يكون بواسطة مقدمة
اجنبية كما في قياس المساواة كزيد مساو لعمرو وعمرو مساو
لبكر فانه ينتج ان زيدا مساو لبكر لكن بواسطة مقدمة
اجنبية قائلة ان مساوي المساوي مساو وانما قال
لذاته بضمير التذكير العائد الى القول المؤلف من القضايا
ولم يقل لذاتها بضمير المؤنث العائد الى القضايا اشارة
الى ان للصورة وهي الهيئة الحاصلة من ترتيب المقدمتين
مدخلا في الاستلزام المذكور كما ان للمادة وهي ذات المقدمتين
المؤلف منهما القول العائد اليه الضمير مدخلا في الاستلزام
لان القول المؤلف العائد اليه الضمير المفرد المذكر عبارة
عن مجموع المادة والصورة فلو قال لذاتها بضمير المؤنث
العائد الى القضايا التوهم منه ان الصورة لا دخل لها في
الاستلزام وانما الذي له دخل في الاستلزام خصوص المادة
قوله قولا اخر اي قولا عقليا اخر اي مغايرا للقول
المؤلف من القضايا وخرج بقوله آخر مجموع اي المقدمتين
اتفقا فانهما لا يستلزمان اخذ انتاجهما فان قلت المراد بالقول
الاخر النتيجة وهي مذكورة في القول المؤلف المذكور

للمجازي

فلا تكون قوة اخر فالجواب ان المذكور في القول المؤلف
وهو القياس النتيجة باعتبار مادتها باعتبار صورتها
فهي باعتبار صورتها قول اخر والتعريف المذكور بالتقرير
السابق منطبق على مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث
المنتج لان العالم حادث وظهر من هذا التقرير ان المراد
بالقول الاخر القول العقلي لا ما يشمل اللفظي لانه لا يلزم من
التلفظ بالدليل بل ولا من تعقل معناه التلفظ بالمدلول
فيكون القول المؤلف شاملا للقول العقلي والقول
اللفظي والقول الاخر خاصا بالعقلي قال بعضهم الدليل هو
بالمعنى المذكور في هذا التعريف لا يشمل الكتاب والسنة
والاجماع ومثل وجود العالم بالنسبة الى وجود الصانع
وحينئذ لا وجه لذكره في هذا المقام ورد بما قاله ذلك
البعض بان كلا من الكتاب وما ذكر معه لا يفيد العلم الا اذا
اخذت منه مقدمات فترتب ترتيبا خاصا فيحصل حينئذ
شيان خاصان نفس الشيء المنظور في احواله والمقدمات
المرتبة وهذا القدر لا نزاع فيه بين المعرفين بالتعريف
الاول والمعرفين بالتعريف الثاني انما النزاع في ان لفظ
الدليل هل وضع بازاء ذلك الشيء ام بازاء المقدمات المرتبة
فقال بالاول اصحاب التعريف الاول وقال بالثاني اصحاب
التعريف الثاني فتامل قوله فعلى الاول اي التعريف الاول
وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب
خبري قوله هو العالم بفتح اللام اي هو العالم لكن من حيث
اشتماله على الجهة المؤدية للمطلوب وعلى الحدوث وعلى هذا
يكون الدليل مفردا اشم ان الحصر المستفاد من تعريف
طرفي الجملة مع فصلها بضمير الفصل وهو حصر الدليل في المفرد

كالعالم

كالعالم انما يصح على الاحتمال الاول من الاحتمالين السابقين
في قوله بصحيح النظر فيه وهو ان المراد بالنظر فيه النظر
في احواله وصفاته واما اذا كان المراد بالنظر فيه مايلم النظر
في احواله والنظر في نفسه وهو الاحتمال الثاني من الاحتمالين
السابقين فلا يصح الحصر المذكور اذ يلزم على هذا الاحتمال
ايضا ان تكون المقدمات الماخوذة مع الترتيب دليلا
لصدق التعريف على هذا الاحتمال بها لانه يمكن التوصل
الى العلم بالمطلوب الخبري بتلك المقدمات لكن بعد ترتيبها
ترتيبا صحيحا مستجمعا لشرائط الانتاج كما سبق نعم
لا يصدق التعريف على كلا الاحتمالين بالمقدمات الماخوذة مع
الترتيب لانه لا معنى لتعلق النظر بها واجيب بان الحصر
المستفاد من قوله والدليل على الاول هو العالم ليس حقيقيا
بل المقدمات الماخوذة مع الترتيب نحو قولنا العالم حادث
وكل حادث لصانع وهذا لا ينافي ان تكون المقدمات
الماخوذة لا مع الترتيب دليلا ايضا وان يكون التعريف
صادقا بها قوله وعلى الثاني اي وعلى التعريف الثاني وهو
قول مؤلف الخ الدليل على وجود الصانع قولنا الخ قوله
العالم حادث وكل حادث فله صانع قياس من الشكل الاول
منتج لان العالم لصانع وهو معنى وجود الصانع والحاصل
ان الدليل على التعريف الاول يقال للامر الذي يمكن ان
يتامل فيه ويستنبط منه المقدمات وترتب فتنتج المطلوب
وعلى التعريف الثاني يقال للمقدمات الغير المرتبة فترتب
ترتيبا مستجمعا لشروط الانتاج فتنتج المطلوب قوله واما
قولهم اي قول بعض اهل المعقول في تعريفه قوله هو الذي
يلزم من العلم به العلم بشيء اخر اعترض هذا التعريف بانه غير

الاضافة الى محـ

مانع وغير جامع اما كونه غير مانع فلانه يدخل فيه التعريف
بالنسبة للمعرّف فانه يلزم من العلم بالتعريف العلم بالمعرّف
ويدخل فيه الملزوم بالنسبة الى لازمه البين كالعمى بالنسبة
للبصر فانه يلزم من العلم بالملزوم العلم بلازمه البين
كما في قولك الكل اعظم من الجزء فانه يلزم من علم الطرفين
اي تصور هما حصول التصديق ويدخل فيه الاخص بالنسبة
للاعم فانه يلزم من العلم بالاخص العلم بالاعم وكل من التعريف
والملزوم وطرفي التصديق والاخص لا يسمى دليلا واجيب
بان العلم الواقع في التعريف وان كان مشتركا يطلق على التصور
والتصديق لكن المراد به خصوص التصديق والقرينة على ذلك
حالية وهي كون المقام مقام تعريف لدليل لانه اشتهر فيما بينهم
اشتهارا شائعا ان الدليل كاسب للمجهولات التصورية والتصديق انما
يكتسب بالتصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المعنى المراد
من اللفظ المشترك يجوز استعماله في التعريف وحيث كان
المراد من العلم في التعريف التصديق خرج عنه التعريف بالنسبة
الى المعرف والملزوم بالنسبة الى لازمه البين والاخص بالنسبة
الى الاعم لان العلم اللازم في جميع ذلك تصور لا تصديق
وكذا يخرج عنه طرفا التصديق البديهي بالنسبة اليه لان العلم
اللازم فيه وان كان تصديقا الا ان العلم الملزوم فيه ليس
بتصديق بل تصور لكن فيه ان هذا الجواب وان منع صدق
التعريف بما ذكر لكنه لا يمنع صدقه بغير ما ذكر مما ليس بدليل
اذ يرد على التعريف انه يصدق بالقضية المستلزم علمها للعلم
بقضية اخرى بديهية او كسبية كقولنا الكل اعظم من الجزء

فان

فان التصديق به يستلزم التصديق بان الجزء اصغر من الكل
مع ان تلك القضية ليست بدليل ويصدق بالنتيجة بالنسبة
الى المقدمات المنتجة لها فان العلم بالنتيجة يستلزم العلم
بالمقدمات كانت تلك المقدمات بديهة او نظرية ويصدق
بكل قضيتين فرضتا فان العلم بهما يستلزم العلم باحد امرين
ويجاب بان المراد بلزوم العلم من العلم ان يكون ذلك العلم ناشئا
من العلم وحاصلا منه بان يكون معلولا له والعلم الذي هو مدلول
من علة له بطريق جري العادة على مذهب اهل السنة كما هو مقتضى
من وليس المراد به كون حصوله لازما لحصوله اذ هو معنى اللازم
للشيء لا اللازم من الشيء فانه فرق بين اللازم من الشيء واللازم
للشيء وهو ان لازم الشيء هو الذي لا ينفك عنه واللازم من الشيء
هو الناشئ منه وهو ان كان حصوله لا يكون الا منه يمكن ان
ينفك عنه وحينئذ يخرج عن التعريف جميع ما ذكر ان العلم
الملزوم فيه ليس علة للعلم اللازم فيه ويرد عليه ايضا انه
يصدق بالمقدمات التي يلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهو
اذ العلم بالنتيجة مثلا ليس علة للعلم بالمقدمات اذ علة العلم
بالمقدمات البداهة ان كانت بديهة والنظر ان كانت نظرية
ويرد عليه ايضا انه يصدق بالمقدمات التي يلزم منها
النتيجة بطريق الحدس وهو ان تجد المبادي مرتبة في الذهن
فتنتقل منها الى المطلوب بسرعة مع انها ليست بدليل لان
الدليل مختص بما يقع فيه الحركتان وهما الحركة من المطالب الى
المبادي الغير المرتبة والحركة من المبادي المرتبة الى المطالب مثلا
اذا خطر ببالك حدوث العالم تنتقل منه الى المقدمات غير
مرتبة فترتبها فاذا رتبتها انتقلت النفس منها الى حدوث
العالم والحدس ليس فيه الا انتقال واحد وهو الانتقال من المطالب

الى المبادي فاذا حصلت المبادي في النفس حصل معها المطالب
وهذا المراد يرد ايضا على التعريف الثاني وهو قول مؤلف
من قضايا اخر ويجاب بان المراد باللزوم في هذا التعريف واللزوم
في التعريف الثاني ما يكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف
للدليل وحينئذ تخرج المقدمات التي يلزم منها النتيجة بطريق
الحدس لفقدان النظر في الحدس لانه عبارة عن مجموع الحركتين
المذكورتين والحركة الثانية مفقودة في الحدس وفي هذا
الجواب نظر من وجهين الاول ان كلا من اللزوم واللزوم
عام بظاهره وقرينة على تخصيصه بالنظر وجعل المعرف
قرينة على تخصيص التعريف غير معقول نعم انما يصح قرينة على
تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر الثاني انه يستلزم
خروج الشكل الاول فان لزوم العلم بالنتيجة للعلم بمقدماته
بديهي لا يحتاج الى نظر واكتساب ويرد على هذا التعريف ايضا
انه يصدق بالقضية الاولى بالنسبة للقضية الثانية فيما اذا
راينا شخصا اسود واشكل مخصوص فانا نحكم اولا بوجود سواد
واشكله فنقول هذا اسود واشكل مخصوص ثم نحكم ثانيا بوجوده
فنقول هذا موجود وكذا اذا راينا انسانا يقاوم الاسد
فانا نحكم اولا بمقاومته للاسد فنقول هذا مقاوم للاسد ثم
نحكم بشجاعته فنقول هذا شجاع وامثال ذلك لا تعد ولا تحصى
فان العلم بالقضية الاولى في المثالين يلزم منه العلم بالثانية
فيهما فيكون العلم بالثانية حاصلا من العلم بالاولى مع ان القضية
الاولى في المثالين ليست بدليل ويجاب عنه بان العلم بالقضية
الثانية في المثالين ليس حاصلا من العلم بالقضية الاولى فقط
فيهما بل بانضمام قضية اخرى لها وهي في المثال الاول وكل
اسود فهو موجود وفي المثال الثاني وكل من يقاوم الاسد

فهو

فهو شجاع فيكون مجموع القضية الاولى والقضية المنضمة اليها
من افراد الدليل فيصدق التعريف بالقضية الاولى مع القضية
المنضمة اليها مطلوب وباعتبار اللزوم في هذا التعريف بين
العلمين دون المعلومين تخرج القضية المستلزمة لعكسها
فان اللزوم فيها انما هو بين المعلومين بحسب الصدق في نفس
الامر لا بين العلمين اذ انا نعقل القضية مع الغفلة عن عكسها
واما كون هذا التعريف غير جامع فلانه يخرج عنه ما عدا الشكل
الاول اذ اللزوم بين العلم بالمقدمات الكائنة على غير هيئة
الشكل الاول وبين العلم بالنتيجة وان كان بين المعلومين
تلازم بحسب الصدق في نفس الامر فاللزوم بين العلمين منتف
بنوعيه البين وغير البين في الشكل الثاني والثالث والرابع
اما انتفاء اللزوم البين في الاشكال الثلاثة المذكورة فظاهر
لتحقق العلم بها دون العلم بنتايجها واما انتفاء اللزوم غير البين
فيها فلان اللزوم غير البين معناه ان يكون اللزوم خفيا بان
لا يكون تصور الطرفين كافيا في الجزم باللزوم بل يكون الجزم
باللزوم محتاجا الى غير تصور الطرفين وهو المعبر عنه عند هم
بالوسط ولا يخفى ان خفاء اللزوم فرع وجود اللزوم واللزوم
منتف في الاشكال الثلاثة المذكورة لتحقق العلم بها بدون
العلم بنتايجها والاشتغ تحقق العلم بها بدون العلم بنتايجها
واجيب عنه بان العلم بالنتيجة وان لم يتحقق عند العلم بالمقدمات
الكائنة على غير هيئة الشكل الاول لكنه لازم له عند التفطن
لكيفية الاندراج بان يستحضر ما يكون رده الى هيئة
الشكل الاول بواسطة كنقيض مقدمة او عكسها فيكون
التفطن لكيفية الاندراج شرطا في اللزوم ويكون المراد
من قولهم في التعريف ما يلزم من العلم به العلم به

الخ ما يلزم من العلم به بعد التفطن لكيفية الاندراج
العلم بشيء اخر وحيث كان المراد ذلك كان اللزوم بين
العلمين متحققا في الاشكال الثلاثة المذكورة وتكون
داخلة في التعريف لخارجة عنه على انه قد يقال ان
الدليل في التحقيق انما هو الشكل الاول لما ان حقيقة
الدليل وفي وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم
عليه ووجه الدلالة وهو ان موضوع الصغرى بعض
موضوع الكبرى فيندرج في حكمه منحصرتان في الشكل
الاول فلا انتاج في نفس الامر الا له والعقل لا يحكم
بالانتاج الا بملاحظته سواصرح به امر لا وحينئذ
تكون الاشكال الثلاثة المذكورة في التحقيق ليست
بادلة ويكون اطلاق الدليل عليها انما هو باعتبار
اشتمالها على الشكل الاول الذي هو الدليل حقيقة
ويرد على التعريف المذكور انه يخرج عنه ايضا مثل
وجود العالم بالنظر الى وجود الصانع فان وجود
العالم دليل على وجود صانعه قطعا مع ان العلم بوجود
العالم لا يستلزم العلم بوجود الصانع ويجاب
بان العلم بوجود الصانع ناشئ من العلم بوجود العالم
واحواله ولازم منه وان لم يكن حصوله لازما لحصوله
على ان وجود العالم اذا نظر اليه من الجهة المؤدية
للمطلوب وهي الحدوث لزم من العلم به العلم بوجود
الصانع فيكون وجود العالم داخلا في التعريف لا خارجا
عنه وقوله في التعريف بشيء اخر عدل به عن قول كثير
بوجود المدلول لا من الاول سلامته من الدور الكائن
في التعبير بالمدلول وان امكن دفعه بان المراد بالمدلول

الذات

الذات المعراة عن وصفها بالمدلولية الثاني شموله
لما مدلوله عدمي اخذ الشيء بما هو المشهور من معناه
اللغوي اعني ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه بخلاف قولهم
فانه لا يشمله الا على القول بالوجود الذهني وهو مما
يتنازع فيه كما سبق وفي تقييد الشيء بالاخر احتراز عن
ورود مجموع القضيتين بالنسبة الى احدهما وان
خرج بما سبق من ان العلم الملزوم علة للعلم اللازم فان
قلت ان القيد المذكور مفسد لانه يخرج من التعريف
القياسات الاستثنائية التي نتايجها مذكورة فيها بالفعل
لان نتايجها اللازمة منها ليست قولا اخر مغايرا لمقدماتها
فلا يكون التعريف جامعا فالجواب ان المذكور في
القياس الاستثنائي ليس عين النتيجة بل ما صورته صورة
النتيجة لان المذكور فيه جزء قضية لا يحتمل صدقا ولا كذبا
والنتيجة قضية محتملة للصدق والكذب فتكون قولا اخر
مغايرا للمقدمات ولاجزائها وحينئذ تكون القياسات
الاستثنائية المذكورة داخلة في التعريف لا خارجة عنه ويكون
التعريف جامعا وفي هذا القدر كفاية فتامله قوله فبالثاني
اوفق اي فبالتعريف الثاني وهو قولهم مؤلف من قضايا الخ
اوفق من التعريف الاول وهو قولهم الذي يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه الخ واعلم ان التعريف الثالث شامل للمفرد وللمقدمات
الماخوذة مع الترتيب والمقدمات الماخوذة لا مع الترتيب لان
اللزوم فيه صادق باللزوم بدون نظر كما في المقدمات المرتبة
وبا للزوم بشرط النظر اعم من ان يكون النظر في حال الشيء
المؤدي للمطلوب كما في المفرد او في الشيء نفسه كما في المقدمات
الغير المرتبة وان التعريف الاول قاصر على المفرد على ما جرى عليه

الش وان لزوم العلم بالمطلوب الخبري للعلم بذلك المفرد
يتوقف على النظر في حاله المؤدي للمطلوب على الوجه السابق
وان التعريف الثاني قاصر على المقدمات الماخوذة مع الترتيب
اذ القول المؤلف من قضايا هو المقدمات المرتبة وان لزوم
العلم بالقول الاخر للعلم بالقول المؤلف من قضايا لا يتوقف
على شئ اذ اعلمت هذا فاعلم ان قوله فبالثاني اوفق يقتضي
موافقة التعريف الثالث للتعريف الاول في افادة لزوم
العلم بالمدلول للعلم بالدليل وهذه الموافقة انما تكون باعتبار
صدق الثالث بالمفرد وتقييد النظر في الاول بكونه في حال
المفرد المؤدي للمطلوب على الوجه السابق وانما كان الثالث
اوفق بالثاني من الاول لان موافقة الثاني للثالث باعتبار
صدق الثالث بالمقدمات المرتبة في افادة لزوم العلم بالمدلول
للعلم بالدليل لا تتوقف على شئ لان العلم بالمقدمات المرتبة
يستلزم العلم بالنتيجة من غير ان يتوقف على شئ فلا
يتوقف على النظر الذي هو الترتيب لوجوده في المقدمات
المرتبة فتكون موافقة الثاني للثالث اتم من موافقة الاول
له لتوقف اللزوم فيه على النظر في المفرد من الجهة المذكورة
لكن لا يخفى ان التعريف الثالث شامل للمفرد وللمقدمات
المرتبة والتعريف الاول حيث اريد بصحيح النظر فيه النظر
في حاله قاصر على المفرد لا يتناول المقدمات فيكون التعريف
الاول اخص من التعريف الثالث وحيث كان اخص منه لا يكون
بينهما موافقة لان الموافقة في التعريفات معناها المساواة
في الصدق ولا مساواة بين العام والخاص نعم العام
يوافق الخاص في التصديقات لان الحكم على العام حكم على
الخاص وحيث كان لا موافقة بين التعريف الثالث والاول

كان

كان اللايق للش ان يقول فهو موافق للثاني بدل قوله
فبالثاني اوفق **فان قلت** تخصيص الثالث بالمفرد
بان نريد باللزوم فيه اللزوم بشرط النظر في احواله فلا يتناول
حينئذ المقدمات مرتبة ام لا ويكون التعريف الثالث
موافقا للاول فيصح قول الش فبالثاني اوفق **فالجواب**
ان تخصيص الثالث بالمفرد خروج عن مذاق الكلام لانه
لا قرينة ظاهرة تدل على ارادة اللزوم بشرط النظر فضلا
عن كون النظر في احواله فارادة اللزوم بشرط النظر
تكلف وارادة كون النظر في احواله تكلف في التكلف
بل التعريف في حد ذاته شامل للمركب كما هو شامل للمفرد
بل شموله للمركب اظهر من شموله للمفرد نعم قد يقال تخصيص
الاول بالمفرد خروج عن مذاق الكلام ايضا اذ لا قرينة
تدل على التخصيص المذكور ايضا **فان قلت** قول الش
الدليل هو العالم بصيغة الحصر قرينة تدل على التخصيص
المذكور **فالجواب** ان هذه القرينة خارجة عن التعريف
والتعريف في حد ذاته شامل للمركب كالمفرد فالصواب
ج ان يعمم في الاول بان يراد بصحيح النظر فيه ما يعم
النظر في نفسه والنظر في حاله وهو احتمال الثاني
من الاحتمالين السابقين فيه فيكون التعريف الاول شاملا
للمفرد والمركب كالتعريف الثالث فيكون الثالث موافقا
للاول ويكون قول الش فبالثاني اوفق صحيحا لكن لا يخفى
ان التعريف الثالث صادق بالمقدمات المرتبة ولا يصدق
بها الاول على الاحتمال الثاني فيكون الثالث اعم من الاول
على هذا الاحتمال ايضا ولا موافقة بين العام والخاص في
باب التعريفات وانما حكمنا بان هذا الاحتمال صواب لانه ليس

ول

خلاف الظاهر من التعميم وخلاف الاصطلاح من تعشيم
الدليل الى مفرد ومركب بخلاف الاحتمال الذي جرى عليه
الشق فانه خلاف الظاهر والاصطلاح كما سبق ومع ذلك
لا يوافق قوله منا فبالثاني اوفق هذا وقد يقال لا نسلم
ان التعريف الثالث موافق للثاني فضلا عن كونه اوفق
به لان الثالث شامل للمفرد وللمقدمات مطلقا كما علمت
والثاني خاص بالمقدمات المرتبة وقد علمت ان العام لا يوافق
الخاص في باب التعريفات اللهم ان يقال بالاولوية الموافقة
من حيث التعبير بالتزوم فيهما دون الاول فانه عبر فيه
بالامكان وان ذلك اللزوم ليس متوقفا على شئ وان
كان لا موافقة بينهما من جهة اخرى فتامله قوله اما كونه
اي خبر الرسول موجبا للعلم الخ واعلم ان هنا امرين الاول
ان خبر الرسول يوجب العلم ويفيده الثاني ان ذلك
العلم استدلالي ام ضروري والكل استدل على كل من الامرين
ببرهان قطعي مؤلف من مقدمتين قطعيتين فاشار الى
برهان الاول بقوله فللقطع اي الجزم بان من الخ قوله
تصديقه اشار الكل به الى ان الخارق الذي يدل على صدقه
فيما ادعاه من الرسالة هو الذي يظهره الله على يده قاصدا
به اظهار صدقه عند الحق واما الخارق الذي لم يقصد الله
به اظهار صدق من اظهره على يده فلا يدل على صدقه كالخارق
الذي يظهر على يد مدعي الالوهية فانه لم يقصد الله به اظهار
صدقه لان كذبه معلوم من الادلة القطعية ومن حاله فان
حاله من الحدوث والاحتياج مكذب لمقاله بل قصد به
الاستدراج له والابتلاء لغيره والخارق الذي يظهر على يد
مدعي النبوة كذبا ولا يكون موافقا لدعواه فانه لم يقصد به

المراد

تصديقه

تصديقه بل قصد به اهانته فان قيل من اين يعلم انه
قصد به التصديق ام لا فالجواب ان ذلك يعلم من
القراين فانه اذا ظهر امر خارق موافق للدعوى على يد مدعي
النبوة علم انه قصد به التصديق واذا فقد شئ من
ذلك بان لا يكون خارقا او لا يكون موافقا او لا يكون
على يد مدعي النبوة علم انه لم يقصد به التصديق قوله
كان صادقا فيما اتى به اي من عند الله وقوله من الاحكام
اي التي امر بتبليغها والدليل على الملازمة المذكورة انه
لو جاز عقلا كذبه من اظهر الله المعجزة على يده تصديقا لمدعى
دعواه الرسالة فيما اتى به من الاحكام لبطلت دلالة المعجزة
على صدقه لكن التالي باطل لثبوت دلالتها على الصدق فبطل
المقدم وهو جواز كذبه عقلا فيما اتى به من الاحكام فثبت
نقيضه وهو عدم جواز كذبه عقلا فيما اتى به من الاحكام واذا
لم يجز كذبه عقلا في ذلك يكون صادقا فيه وهو الملازمة
المذكورة وفي هذا الدليل الذي اقيم على الملازمة المذكورة
بحث وهو انا لا نسلم لزوم بطلان دلالة المعجزة على صدقه
بجواز كذبه في الاحكام المأتي بها من الامر الاول ان
المعجزة انما تدل على صدقه في دعواه الرسالة لا على صدقه في
الاحكام المأتي بها والا لزم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم
مع انه لم يقع واذا كانت المعجزة انما تدل على صدقه في دعوى
الرسالة فيقال على تقدير جواز كذبه في الاحكام المأتي بها لا يلزم
بطلان دلالة المعجزة على الصدق لوجود الصدق في دعوى
الرسالة وحينئذ لا يلزم من اظهار المعجزة على يديه تصديقه
في دعوى الرسالة ان يكون صادقا في الاحكام المأتي بها بل اللازم
ان يكون صادقا في دعواه الرسالة فتكون الملازمة في دليل الم ممنوعة

Copyright © King Saud University

وَاذ اكانت الملازمة باعتبار هذا الدليل ممنوعة فالوجه
في ابطالها ان يقال اذا اظهر الله المعجزة على يده تصديقا
له فقد دلت على صدقه في دعوى الرسالة وحيث دلت على
صدقه في دعوى الرسالة كان رسولا وقد ثبت بالادلة
القطعية ان الانبيا مطلقا معصومون من الذنوب التي
منها الكذب فيلزم حينئذ من اظهار المعجزة على يده تصديقا
له صدقه في الاحكام المباني بها الامر الثاني انه لو سلم ان
المعجزة دالة على الصدق في الاحكام المباني بها فيقال
ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة عادية والجواز العقلي
لا ينافي الدلالة العادية فيكون جواز الكذب عقلا في الاحكام
المباني بها لا يستلزم بطلان دلالة المعجزة عادة على
الصدق كما في العلوم العادية فانا نجزم ان جبل احد لم
ينقلب ذهبا مع انه باعتبار ذاته يمكن انقلابه ذهبا
ويجاب عن هذا الثاني بان المراد بجواز الكذب عقلا في
الاحكام المباني بها الذي وقع مقدما جواز وقوع الكذب
عقلا اي جواز المصاحب للوقوع اذ هو المنافي للدلالة
العادية لا امكان الكذب في نفسه لانه لا ينافي الدلالة العادية
وكذا العلوم العادية لا ينافيها الا الجواز الوقوعي اي بجوز العقل
وقوع نقايض مدلولاتها بدلها لا امكان النقيض في نفسه
وبان هذا اجار على مذهب من يرى ان دلالة المعجزة على الصدق
عقلية واظهارها على يد الكاذب ممتنع غير مقدور لله تعالى
وان لم نطلع على وجه استحالته وبعد هذا يقال ان الدليل
الذي ذكره الم على تقدير تمامه انما يدل على ان خبره يوجب
العلم في الامور التبليغية فقط مع ان المدعى عام وهو
ان خبر الرسول سوا كان في الامور التبليغية او غيرها

كالاخبار بثبوت القيام لزيد يوجب العلم وحينئذ يكون
الوجه في ايجاب خبر الرسول العلم فيما عدى الامور
التبليغية هو انه ثبت بالادلة القطعية ان النبي مطلقا
معصوم فلا يكون كاذبا في اخباراته لان الكذب ذنب
قوله فيما اتى به اي عمدا اسهوا على ما عليه الجمهور
خلافا للاستاذ ومن تبعه قال العلامة عصام قوله
من الاحكام اي اصلية كانت او فرعية وفيه حذف اي
من دال الاحكام وهو الاخبار والمراد بالاحكام
النسب التامة الخبرية قوله واذا كان صادقا اي
كان معلوم الصدق فيما اتى به من الاحكام فلا بد من
تاويله بذلك اذ صدق المتكلم لا يوجب العلم بحكم اتى به
ما لم يعلم ذلك الصدق واذا اول قوله كان صادقا معلوم
الصدق قلنا اول قوله كان صادقا فيما اتى به من الاحكام
ايضا بذلك ليتكرر الحد الاوسط قوله بمضمونها الضمير
للاحكام وهو على حذف مضاف اي مضمون ها والمراد
بالمضمون النسبة التامة الخبرية قوله واما انه اي العلم
الذي اوجبه خبر الرسول قوله فلتوقفه على الاستدلال اي
فليتوقف حصوله على الاستدلال اي النظر في الدليل
المشار اليه بقوله انه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات الخ
واعترض هذا التوقف بانا لا نسلم توقف هذا العلم على
الاستدلال لانه انما يتوقف على الاستدلال اذ الوحظ
الخبر الذي اوجبه من حيث ذاته بدون ان يلاحظ معه
حال المخبر وهو كونه رسولا فيحتاج حينئذ في افادته العلم
الى الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو
صادق واما اذ الوحظ معه حال المخبر المذكور بان لوحظ الخبر

بوصف كونه خبر الرسول فلا يتوقف على الاستدلال المذكور
لان ايجاب الخبر حينئذ للعلم بديهي لان سامع خبر الرسول
اذا تصور مخبره بوصف كونه رسولا جزم بصدق خبره
بالبداهة ومتى جزم بصدقه حصل له العلم بمضمونه بدون
توقف على الاستدلال واستحضار الدليل المذكور فيكون
ذلك العلم بديهيا واجيب بتسليم كون هذا العلم
بديهيا لكن جعله استدلاليا باعتبار ان تصور المخبر بوصف
كونه رسولا الذي توقف عليه الجزم بصدق خبره الموجب
لحصول العلم فرع العلم بثبوت الرسالة له والعلم بثبوت
الرسالة له موقوف على الاستدلال بان هذا المخبر ادعى
الرسالة واظهر الله المعجزة على يده وكل من هذا شانه فهو
رسول فيكون تصور المخبر بوصف كونه رسولا موقوفا على
الاستدلال واذا توقف التصور المذكور على الاستدلال
توقف الجزم بصدق الخبر على الاستدلال واذا توقف الجزم
بصدق الخبر على الاستدلال كان العلم الذي اوجبه
استدلاليا اي متوقفا على الاستدلال فظهر من هذا التقرير
انه ليس المراد بكون العلم الذي اوجبه خبر الرسول استدلاليا
انه حصل بالاستدلال بل المراد به انه توقف على الاستدلال
بالواسطة وان تعددت اذ العلم بمضمون خبر الرسول متوقف
على الجزم بصدق الخبر وهو متوقف على تصور المخبر بوصف
كونه رسولا وهو متوقف على العلم بثبوت الرسالة له وهو
متوقف على الاستدلال فيكون العلم المذكور متوقفا على
الاستدلال اذ المتوقف على المتوقف على شيء وان تعددت
المتوقف عليه متوقف على ذلك الشيء فيكون العلم المذكور
استدلاليا لتوقفه على الاستدلال وان كان التوقف بواسطة

وفيه

وفيه ان الاستدلال على ما حصل بالاستدلال اما توقف
على الاستدلال واما لزم ان يكون تصور المخبر بوصف
كونه رسولا استدلاليا لما قائل بان التصور
يكون استدلاليا لان التصور انما يكتسب بالقول
لا بالدليل حتى يكون استدلاليا وانما الذي يكتسب
بالدليل التصديق لا التصور هذا وقد حكم بغلط
كل من الاعتراض والجواب المذكورين اما وجه غلط
الجواب فهو انه قد سلم بداهة هذا العلم وجعل توقف الجزم
بصدق الخبر على الاستدلال بواسطة مع انا لا نسلم
ان توقف الجزم بصدق الخبر على الاستدلال بواسطة
بل توقفه عليه بدون واسطة وذلك لانه مع تصور ان
المخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل الجزم
بصدق الخبر حتى يلاحظ معه مقدمة اخرى وهي كل ما هو
خبر الرسول فهو صادق وذلك عين النظر والاستدلال
كما سبق فيكون الجزم بصدق الخبر استدلاليا اي
حاصلا بالاستدلال لتوقفه على استحضار ان هذا الخبر
خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق لا بد منهما
متوقفا على الاستدلال بواسطة كما قال المجيب وحينئذ
كان الجزم بصدق الخبر استدلاليا اي حاصلا بالاستدلال
كان العلم الذي اوجبه استدلاليا اي حاصلا بالاستدلال
لا بديهيا كما سلمه المجيب واما وجه غلط الاعتراض
فهو انه جعل تصور المخبر بوصف كونه رسولا مستلزما
للجزم بصدق خبره بالبداهة مع انا لا نسلم ان تصور المخبر
بوصف كونه رسولا يستلزم الجزم بصدق خبره بالبداهة
حتى يكون العلم بمضمونه بديهيا لاحتمال ان يكون ذلك المخبر

كما ذكرنا في خبره لان المعجزة التي ظهرت على يده موافقة لدعواه
الرسالة وثبت بها رسالته انما دلت على صدقه في دعواه
الرسالة لا على صدقه في جميع اخباره وحينئذ يكون الجزم
بصدق خبره الموجب لحصول العلم بمضمونه يتوقف على
ملاحظة مقدمة اخرى وهي كل ما هو خبر الرسول فهو صادق
لوجوب عصمته من الذنوب التي منها الكذب ومتى لوحظت
هذه المقدمة بعد ملاحظة ان هذا الخبر خبر الرسول وهو
المقدمة الاولى كان ذلك عين النظر والاستدلال فيكون
الجزم بصدق خبره استدلاليا لا بديهيا يحصل بمجرد
تصور المخبر بوصف كونه رسولا كما قاله المعترض
وحيث كان الجزم بصدق خبره استدلاليا لا بديهيا كان
العلم الذي اوجبه استدلاليا لا بديهيا ثم خبر
الرسول اذا لوحظ بعنوان انه مبلغ عن الله الى الخلق
وانه خبر الله ليس للرسول فيه مدخل سوى تبليغه عن الله
الى الخلق يكون مستلزما للجزم بصدقه بدون احتياج الى
نظر واستدلال لان المولى منزه عن الكذب والنقائص
وان توقف على العلم بثبوت الرسالة للمبلغ المتوقف ذلك
العلم على الاستدلال فتحصل من هذا ان خبر الرسول ان
لوحظ من حيث ذاته بان لوحظ بعنوان انه خبر صدر عن
الرسول وقطع النظر عن كونه مبلغا عن الله يكون الجزم
بصدقه متوقفا على الاستدلال وملاحظة الدليل السابق
ويكون العلم بمضمونه الذي يوجبه استدلاليا وان لوحظ
بعنوان انه مبلغ عن الله بلغة الرسول الى الخلق يكون
الجزم بصدقه بديهيا وكذا العلم الذي يوجبه غاية
ما هناك ان الجزم بصدقه يتوقف على العلم بان المخبر بهذا

الخبر

الخبر رسول الله ارسله ليبلغ هذا الخبر وغيره من الامور
التبليغية الى الخلق وبهذا التقرير يظهر لك ان اختلاف
عنوان الخبر يؤثر في جعل الجزم بصدقه بديهيا واستدلاليا
ونظيره انه اذا لوحظ العالم بعنوان العالم بان لوحظ من
حيث ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له
واثبت له الحدوث بان قيل العالم حادث يكون ثبوت الحدوث
له محتاجا الى النظر واذا لوحظ بعنوان المتغير بان لوحظ
بوصف التغير واثبت له الحدوث بان قيل المتغير حادث
يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى الدليل مع
ان الحكم في كلا الحالين على ذات العالم لكن بحسب اختلاف
العنوان اختلف الحال في البداهة والكسبية والسائل
والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فغلطا فان قيل يجوز
ان يكون مراد المعترض من قوله اذا تصور مخبره بوصف كونه
رسولا جزم بصدق خبره انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار
انه رسول ارسل لتبليغ هذا الخبر الى الخلق وليس له مدخل
فيه الا من حيث التبليغ جزم بصدق الخبر من غير احتياج الى
النظر المذكور فحينئذ يرجع الى ان تصور الخبر بعنوان
ما بلغه الرسول يستلزم الجزم بصدق الخبر بدون
احتياج الى النظر فيكون الجزم بصدق الخبر بديهيا وح
يكون كل من الاعتراض والجواب صحيحا لاغلط فيه فالجواب
ان كلامنا في خبر الرسول من حيث ذاته اي من حيث انه خبر
صدر عن الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه عن الله
لا من حيث انه مبلغ عن الله ويدل على ذلك قوله الذي في بيان
مرجع الضمير في قول المصنف وهو يوجب العلم الاستدلالي اي
خبر الرسول يوجب العلم الخ ولا شك ان الجزم بصدق بهذا

الاعتبار استدلالي محتاج الى استحضار المقدمتين هـ
التاليتين فحينئذ لا معنى للاعتراض بان خبره باعتبار
انه مبلغ عن الله يستلزم الجزم بصدق الخبر بالبداهة
حتى يقال يجوز ان يكون ذلك مراد المعترض ويكون الجواب
عنه بان الجزم بصدق الخبر استدلالي بمعنى انه متوقف على
الاستدلال بالواسطة هذا وقد قال العلامة عصام
والظاهر ان خبر الرسول في افادته العلم ليس مما يتوقف
على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتامل
قوله واستحضار عطف تفسير قوله انه خبر لا يخفى ان الحديث
في العلم الذي اوجبه خبر الرسول فتكون الضمائر في العبارة
عائدة اليه وعود ضمير انه اليه يمنعه الاخبار عنه بقوله خبر الخ
وحينئذ يكون الضمير عائدا على العلم لكن على حذف مضاف
اما في الضمير او في خبره اي واستحضار ان العلم اي موجبه
بالكسر وهو الخبر الذي اوجبه خبر من الخ او استحضار ان
العلم خبر من الخ اي موجب بالفتح خبر من الخ لكن تقدير
المضاف في ضمير انه انسب بالكبرى التي ذكرها بقوله وكل خبر
الخ اذ لا يحوج الى تقدير فيها بخلاف تقدير المضاف في خبر انه
فانه يحوج الى العلم قوله بالمعجزة اي بجنسها الصادق
بمعجزة واحدة قوله هذا اي كونه خبر من ثبتت رسالته
بالمعجزات قوله شانه اي حاله قوله صادق اي مطابق لنسبة
التامة الدال عليها للواقع وهو النسبة الخارجية قوله
ومضمونه اي مدلوله وهو النسبة التامة قوله واقع اي
وينتج هذا الدليل الذي هو قياس من الشكل الاول ان
هذا الخبر صادق ومضمونه واقع وحيث علم انه صادق وان
مضمونه واقع حصل تقدير في الكبرى المذكورة بان يقال فيها

وكل خبر

وكل خبر اي كل موجب خبر بفتح الجيم بعد اشانه فهو صادق
اي فموجبه بكسر الجيم صادق ومضمونه واقع اي مضمون
موجبه بالكسر واقع فتامل قوله بالمعجزات اي بجنسها
الصادق بمعجزة واحدة قوله هذا اي كونه خبر من ثبتت
رسالته بالمعجزات قوله شانه اي حاله قوله صادق اي
مطابق لنسبة التامة الدال عليها للواقع وهو النسبة
الخارجية قوله ومضمونه اي مدلوله وهو النسبة التامة
قوله واقع اي فينتج هذا الدليل الذي هو قياس من
الشكل الاول ان هذا الخبر صادق ومضمونه واقع
وحيث علم انه صادق وان مضمونه واقع حصل العلم
بمضمونه قوله الثابت به اي بسببه فالباسببية
بالضرورة اي لسبب الضرورة اي عدم التوقف على
النظر وقضيته ان الضرورة من اسباب العلم مع انها
ليست من اسباب العلم اذ اسباب العلم الحواس السليمة
والعقل والخبر الصادق كما تقدم واما الضرورة
فهي من اوصاف العلم لا من اسبابه وسلم من اوصاف اسبابه
فلو قال المصنف الثابت بنحو الحواس لسلم من هذا المراد
قوله كالمحسوسات اي الامور المدركة بالحاسة
من الحواس الظاهرة كحرارة النار المدركة بحاسة اللمس
وفي العبارة حذف اي كالعلم بالمحسوسات الحاصل بالحواس
اذ المحسوسات معلومات لا علوم حتى يصح التمثيل بها
للعلم قوله والبديهيات اي الامور المدركة ببداهة العقل
ككون الكل اعظم من الجزء اي والعلم بالبديهيات
الحاصل ببداهة العقل قوله والمتواترات اي الامور المنقولة
بالتواتر كوجود مكة المنقول بالتواتر اي والعلم بالمتواترات

الحاصل بالخبر المتواتر قوله في التيقن بيان لما وقعت
فيه المشابهة بين العلم الثابت بخبر الرسول والعلم الضروري
وفيه ان تفسير التيقن بهذا المعنى من اوصاف المعلوم
لامن اوصاف العلم فكيف يجعله وجه شبه فالاولى ان يقول
في التيقن ويفسر بالجزم المطابق ثابتا اوغيره قوله اي
عدم احتمال النقيض اي عدم احتمال المتعلق للنقيض
على ما سبق وفيه ان تفسير التيقن بهذا المعنى يؤدي الى
الاستغناء عن قوله والثبات لان المراد من الثبات عدم
احتمال الزوال بتشكيك المشكك وعدم احتمال النقيض
المفسر به التيقن اعتبر فيه ففي الثبات المذكور ان الظاهر
المتبادر منه بحسب العرف عدم احتمال النقيض حالا
وما لا فلا يحتمل الزوال بتشكيك المشكك فيكون ذكر
الثبات بعد التيقن لغوا لا فائدة فيه واجيب
بانه يحمل على خلاف الظاهر المتبادر بان يراد بعدم احتمال
النقيض عدم احتمال التيقن في نفس الامر بان لا يكون
النقيض ممكنا في ذاته فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطي
لان نقيضهما محتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض عند
العالم بان لا يجوز وقوع النقيض بدله ويخص عدم
الاحتمال عند العالم بعدمه في الحال فيخرج الظن ويتعين
يكون ذكر الثبات الذي معناه عدم الاحتمال في المآل
لاخراج تقليد المصيب فلا يكون ذكره بعد التيقن لغوا
وفي هذا الجواب نظر لان تعميم عدم احتمال النقيض
بحيث يشمل عدم الاحتمال في نفس الامر غير معقول لان
معنى عدم احتماله النقيض هو عدم التجويز العقلي
لا ما يعمه وعدم الامكان الذاتي والا لزم خروج العلوم

العادية

العادية عن اليقينيات لاحتمال نقائضها في انفسها
فان جهل احد معلوم لنا انه لم ينقلب ذهبا مع احتمال
نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز
عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى تقدير تسليم التعميم
فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا
قرينة تدل عليه قال العلامة الخيالي فالاولى ان يفسر
التيقن بالجزم المطابق الثابت اي سواء كان ثابتا او غير
ثابت فيخرج بالجزم الظن وبالمطابق الجهل وتقليد
المخطي وقوله والثبات خرج به الجزم المطابق الذي ليس
بثابت وهو تقليد المصيب وعلى هذا فذكر الثبات
بعد التيقن له فائدة واعترض تفسيره التيقن بالجزم
المطابق بانه خلاف المتعارف فالاولى ان يفسر التيقن
بعدم احتمال النقيض ويراد به اما عدم احتمال النقيض
في الحال وفي المآل ويكون عطف الثبات على التيقن من
المستلزم له لتاكيد مناسبة للضروري واما عدم احتمال
النقيض في الحال فقط بقرينة عطف الثبات على التيقن
اذ الاصل في العطف المغايرة ويكون المراد من الثبات
عدم احتمال النقيض في المآل وقال العلامة العصام
فسر التيقن بما يلائمه والثبات بما يلائمه ولم يقصد
اخراج شيء منهما عن كونه مغنيا عن الاخر حتى يحتج ان
تفسير التيقن بعدم احتمال النقيض يوجب اغناءه عن
الثبات ولا وجه لتكلف تفسير التيقن بما لا يغني عن الثبات
اي وهو الجزم المطابق لان الثبات يغني عن ذكره الموجب
للتكلف فالتكلف لا يغني ولا يسمن انتهى فتامل قوله اي
عدم احتمال الزوال اي عدم احتمال المتعلق في المآل الزوا ل

اي زوال صورته بحصول نقيضها وانما فسر الثبات
بعدم احتمال الزوال دون عدم الزوال لان الذي
يختص به العلم اليقيني هو عدم احتمال الزوال فهو من
خواصه بخلاف عدم الزوال فيتصف به الاعتقاد التقليدي
وهو مع ذلك محتمل للزوال قوله بتشكيك المشكك اي
او بالاطلاع على دليل يخالفه وابجاز والمجنون متعلق بالزوال
وخرج بذلك التقليد لزواله بالتشكيك والجهل لاحتماله
الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقته
الواقع قوله فهو علم اي فالعلم الحاصل بخبر الرسول علم الخ
وهو تفريع على قوله والعلم الثابت به يضاهي الخ وهذا
التفريع افاد به ان مقصود المصنف بقوله والعلم الثابت به الخ
ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى الاعتقاد المذكور
اي فاذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت
بالضرورة في التيقن والثبات يكون علما بمعنى الاعتقاد
المطابق الجازم الثابت واستدل على ذلك بقوله ولا لكان
جهلا الخ اي ولا يمكن الاعتقاد مطابقا جازما ثابتا لكان
جهلا او ظنا فلا يكون مشابها للعلم الضروري في التيقن او
تقليدا فلا يكون مشابها له في الثبات واعترض بانه اذا
كان المراد من قوله والعلم الثابت الخ ان العلم الحاصل من خبر
الرسول علم بمعنى الاعتقاد المذكور فيقال ان هذا المعنى
وهو كون العلم الحاصل من خبر الرسول بمعنى الاعتقاد المذكور
مستفاد من قوله وهو يوجب العلم المستدل لي اذ لا معنى
للعلم عندئذ سوى المعنى المذكور حينئذ فائدة لقوله
والعلم الثابت به يضاهي العلم الخ مع قوله وهو يوجب العلم
المستدل لي لانه يغني عنه وغاية ما يجاب به عن هذا الاعتراض

انه اتى بقوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الخ دفعا لتوهم
ان المراد بالعلم المستدل لي مطلق الادراك الشامل للجهل
والظن والتقليد فان قلت كيف يتوهم ما ذكر مع ان العلم
عندهم لم يكن له معنى سوى الاعتقاد المذكور قلت الجواب
ان العلم عندهم وان لم يكن له معنى سوى الاعتقاد المذكور الا انه
اشتهر في الكتب وتداول بين الناس استعماله بمعنى مطلق
الادراك فربما يتوهم من ذلك ان المراد بالعلم في قوله يوجب
العلم المستدل لي هذا المعنى المشهور في الكتب المتداول
بين الناس فدفعه بقوله والعلم الثابت به يضاهي العلم
الخ واعترض ايضا ذكر قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الخ
بانه اذا كان المقصود منه ان العلم الثابت بخبر الرسول
بمعنى الاعتقاد المذكور فيقال ان سائر العلوم النظرية
اي الحاصلة بالنظر والمستدل كذلك اي مثل العلم الثابت
بخبر الرسول في ان المراد الاعتقاد المذكور اذا كانت العلوم
النظرية مثل العلم الثابت بخبر الرسول في ان المراد بكل الاعتقاد
المذكور فلا وجه لتخصيص العلم الثابت بخبر الرسول بالذكر اي
الاتيان بقوله والعلم الثابت به يضاهي الخ واجيب
بان وجه تخصيصه بالذكر الرد على من قال ان الادلة النقلية
لا تفيد اليقين اي الاعتقاد المطابق الجازم الثابت
هذا واقرب الى الفهم خلاف ما جرى عليه الشارح من ان المراد
بقوله والعلم الثابت به الخ ان العلم الحاصل بخبر الرسول بمعنى
الاعتقاد المذكور ومن ان مراد المصنف من قوله والعلم الثابت به
يضاهي العلم الخ انه كما ان التيقن والثبات في العلم الضروري
في غاية القوة والكمال كذلك التيقن والثبات في العلم الحاصل
بخبر الرسول في غاية القوة والكمال فقوله في التيقن والثبات

اي في قوة التيقن وكمال الثبات ويكون فيه اشارة الى ان
الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد لحق اليقين وليس
للوهم مدخل في العلوم الحاصلة بها كما انه ليس له مدخل في
العلوم الضرورية فيكونان متشابهين في قوة اليقين بخلاف
العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان للوهم مدخلا
فيها اذ الوهم له استيلاء على جميع القوى فيتصرف في المعقولات
ايضا فيحكم احكاما كاذبة فلا تكون العلوم العقلية خالية عن
شائبة الكدورة **فان قلت** كون الادلة النقلية تفيد
العلم الذي هو في غاية التيقن وكمال الثبات مخالف
لما تقرر في الاصول من ان الادلة النقلية ظنية للاحتياج
الى معرفة الاوضاع والالفاظ وان مقصود المتلفظ بالعبارة
ماذا اهل هو الحقيقة او المجاز وليس لنا الى التيقن بشيء من
ذلك سبيل **فالجواب** ان المراد بكون الادلة النقلية
مفيدة للعلم الذي هو في غاية التيقن انها تفيده بعد ان
يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ومعلوم انه لا يحصل
العلم بوجه دلالتها بطريق القطع الا بعد تيقن جميع الامور
التي لها مدخل في دلالتها ولا شك ان الادلة النقلية بعد
تيقن جميع الامور التي لها مدخل في دلالتها تفيد العلم الذي
هو اقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلي لعدم شائبة الوهم
فيه والتيقن بوجه دلالتها يحصل في بعض المواضع فتامل
قوله بمعنى الاعتقاد الخ اي لا بمعنى مطلق الادراك واضافة
معنى لما بعده للبيان **قوله** الاعتقاد اراد بالاعتقاد ما يشمل
الجهل والظن والتقليد وهو مطلق الادراك **قوله**
المطابق اي المطابق متعلقه للواقع وخرج به الجهل المركب
وهو الاعتقاد المخالف متعلقه للواقع **قوله** الجازم اسناد

الجزم

الجزم الى الاعتقاد مجاز عقلي اذ الجازم حقيقة النفس
وخرج به الظن **قوله** الثابت اي الذي لا يحتمل الزوال
خرج به التقليد **قوله** والا لكان الخ اي والا لم يكن
الاعتقاد مطابقا جازما ثابتا بان انتفى احد القيود المذكورة
لكان الاعتقاد جهلا ان انتفت المطابقة او ظنا ان
انتفى الجزم او تقليدا ان انتفى الثبات فالمقصود به
بيان فائدة قيود التعريف وبهذا التقرير المفيد ان المنتفي
القيود لا كون العلم بمعنى الاعتقاد المذكور اندفع ما يقال
لا نسلم انه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم
الثابت لكان احد الامور الثلاثة لجواز ان يكون شكا
او وهما ان انتفى الاعتقاد **قوله** فان قيل الخ اي فان
قيل اعتراضا على تقسيم المصنف الخبر الصادق الى النوعين
المذكورين واعلم ان هذا السؤال والجواب وما بعد هما من
الاسئلة والاجوبة لا تعلق لها بقوله والعلم الثابت به
يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات كما
يظهر لك من تقريرها وانما هي متعلقة بما قبله فالاولى حينئذ
تقديمها على قوله والعلم الثابت به يضاهي الخ **قوله** هذا اي
ما ذكر من افادة خبر الرسول العلم الذي هو الاعتقاد
المطابق الجازم الثابت **قوله** انما يكون في المتواتر اي من
اخبار الرسول **قوله** فقط اي لا في الاحاد لانها لا تفيد
علما بمعنى الاعتقاد المذكور وانما تفيد الظن **قوله** فيرجع الى
القسم الاول اي واذا كان المفيد للعلم بالمعنى المذكور الخبر
المتواتر من اخبار الرسول لا ما عداه من اخبار الرسول فلا
يصح عد خبر الرسول مطلقا من اسباب العلم وانما يعد من
اسبابه الخبر المتواتر من اخبار الرسول فاذا عد خبر الرسول

من اسباب العلم حمل على خبره المتواتر واذا حمل على الخبر
المتواتر فيقال ان المتواتر من اخبار الرسول يرجع الى
القسم الاول من قسمي الخبر الصادق وهو الخبر المتواتر
لانه راجع تحته لانه فرد من افراده وقسم من اقسامه وحيث
رجع اليه لم يصح جعله قسما مستقلا من الخبر الصادق
وقسيما للخبر المتواتر لما يلزمه من جعل قسم الشئ وهو
الخبر المتواتر قسيما له مع ان قسم الشئ لا يكون قسيما له
لان مقتضى كونه قسما من الشئ ان يكون اخص منه ومقتضى
كونه قسيما له ان يكون مباينا له وحينئذ لم يصح تقسيم
المصنف الخبر الصادق الى الخبر المتواتر وخبر الرسول
قوله قلنا اي في الجواب عن هذا السؤال قوله الكلام
اي الذي ذكره المصنف اي ما قاله من ان النوع الثاني من نوعي
الخبر الصادق خبر الرسول وانه يوجب العلم الاستدلالي
قوله فيما علم انه خبر الرسول اي انما هو فيما علم انه خبر الرسول
بقطع النظر عن كونه متواترا او غير متواتر واذا كان التواتر
من جملة الطرق التي يعلم بها كونه خبر الرسول اي وليس الكلام
في خبر الرسول مطلقا اي علم انه خبر الرسول او لا حتى
يصدق بخبر الاحاد وكذا في خبر الرسول بقيد كونه متواترا
حتى يرد السؤال المذكور واذا كان الكلام فيما علم انه
خبر الرسول فما علم انه خبر الرسول لا ينحصر في الخبر المتواتر
لانه قد يكون طريق العلم بكونه خبر الرسول التواتر وقد
يكون طريق العلم بكونه خبر الرسول السماع من فم الرسول
وقد يكون طريق العلم بكونه خبر الرسول القرائن المفيدة
للقطع وعلى هذا يكون بين خبر الرسول المعلوم بانه خبر
الرسول وبين الخبر المتواتر عموم وخصوص من وجه يجتمعان

في

قسما

في خبر الرسول الثابت بالتواتر وينفرد الخبر المتواتر
فيما تواتر من غير اخبار الرسول كاخبار بوجود بغداد
وحيث كان خبر الرسول المعلوم بانه خبر الرسول اعم من
الخبر المتواتر من جهة فلم يلزم من جعله قسما مستقلا من الخبر
الصادق وقسيما للخبر المتواتر جعل قسم الشئ قسيما له
وحينئذ يكون تقسيم المصنف الخبر الصادق الى الخبر المتواتر
وخبر الرسول صحيحا قوله بان سمع الخ اي بان سمع ذلك
الخبر وايجاد المجرور متعلق بعلم والباء سببية واشار
بهذا الى بيان طريق العلم بكونه خبر الرسول والى ان ذلك
الطريق ليس منحصرا في التواتر ومنه يوخذ ان ما علم بكونه خبر
الرسول اعم من جهة من الخبر المتواتر فلم يكن قسما منه حتى
يلزم من جعله قسما من الخبر الصادق وقسيما للخبر المتواتر
جعل قسم الشئ قسيما له قوله من فيه اي من فم عليه الصلاة
والسلام فيكون طريق العلم بكونه خبر الرسول الحس
والمراد بما سمع من فيه ما سمع حقيقة او حكما فيدخل فيه
الاخبار الضمنية التي علمت بسماع الامر والنهي من فيه عليه
السلام لانه اذا امر بشئ علم انه يحكم بانه واجب وعلم الوجوب
من الخبر الضمني قوله او تواتر عنه عطف على سمع اي او
تواتر عن الرسول ذلك الخبر المنسوب اليه صلى الله عليه وسلم
فيكون طريق العلم بكونه خبر الرسول التواتر قوله او بغير ذلك
معطوف على قوله بان سمع اي او بطريق غير ذلك المذكور من الطرق
كالقرائن المفيدة للقطع بانه خبر الرسول المحتف بها خبر الاحاد
وهذا احسن من حمله على السماع منه عليه السلام في المنام والا لما
بان لهم ان ذلك الخبر خبر الرسول بناء على ما سيأتي في الثم من انه
قد يحصل بالهام العلم للملهم لان الناتم لا يضبط والملهم من غير

الا نبيا ليس بمعصوم فلا يحصل العلم بكون الخبر فيما ذكر
خبر الرسول قوله ان امكن اي امكانا وقوعيا قوله واما خبر
الواحد اي المروي عن الرسول والمراد بخبر الواحد ما قابل
الخبر المتواتر فيصدق بما رواه ثلاثة مثلا وهذا جواب
عن سؤال نشا من جواب السؤال السابق ومحصل السؤال
ان يقال مقتضى الجواب المذكور ان خبر الواحد يفيد العلم
لانه مسموع من فيه صلى الله عليه وسلم مع انه لا يفيد العلم
وانما يفيد الظن قوله لم يفد العلم صادق بافادته الشك
وبافادته الظن والمراد افادته الظن قوله لعروض الشبهة
اي لعروض الاحتمال له حين نقل والناقل له ليس جمعا
يستحيل تواطؤه على الكذب وقوله في كونه اي خبر الواحد
خبر الرسول اي او ليس خبره اي فيحتمل ان ذلك الخبر قاله
الرسول ويحتمل انه لم يقله وحاصل الجواب ان خبر الواحد
حين سماعه يفيد سامعه بواسطة سماع العلم بمضمونه
ويدخل حينئذ فيما علم انه خبر الرسول ولكنه لما نقل وكان الناقل
ليس الجمع المذكور ولم يوقف هذا الخبر من جهة الناقل له
عرض له احتمال ان يكون قاله الرسول وان لم يكون قاله
ولاجل هذا الاحتمال العارض له لم يفد العلم ولكن احتمال انه
لم يقله ضعيف بالنسبة لاحتمال انه قاله لان الفرض ان الراوي
عدل ضابط فيكون احتمال انه قاله قوي بالنسبة لاحتمال
انه لم يقله فلذا افاد الظن قوله فان قيل اي اعتراضا على المصه
حيث جعل العلم المستفاد من خبر الرسول مستندا اليا وهذا
السؤال نشا من جواب السؤال السابق حيث جعل في ذلك الجواب
كلا من السماع من فم الرسول والتواتر عن الرسول طريقا للعلم بان
ذلك المسموع او المتواتر خبر الرسول ومحصل هذا السؤال

انه

انه يلزم بمقتضى هذا الجواب ان يكون العلم المفاد بخبر الرسول
ضروريا مع استناده اليا كما قال المصه لان خبر الرسول حيث
كان طريق العلم به المشافهة او التواتر يلزم منه ان يكون العلم
المفاد به ضروريا اذ الضرورة صفة العلم الحاصل بالحواس
او التواتر قوله فاذا كان اي خبر الرسول قوله متواترا او مسموعا
الخ اي وقد تقرر ان الحس والتواتر يفيد ان العلم الضروري
قوله ضروريا اي مع توقفه في حصوله على النظر والاستدلال
قوله كما هو حكم سائر الخ اي لان حكمها انها تفيد العلم الضروري
قوله المتواترات اي الاخبار المتواترة قوله والحسيات هي
الامور المدركة بالحس والمناسب ان يقول بدله والحواس لان
الكلام في المفيد للعلم الضروري وهو الحواس واما المحسوسات
فهي متعلق العلم المفاد بالحس لا نفس المفيد له قوله استدلاليا
اي كما قال المصه وهو يوجب العلم المستند الى انه لا يتاتى من
الضروري باستناد الى قوله قلنا اي في الجواب عن هذا السؤال
العلم الضروري الخ ومحصل هذا الجواب منع الملازمة اي
لا نسلم انه يلزم من كون خبر الرسول متواترا او مسموعا من فم
الرسول ان يكون العلم بمضمونه ضروريا بل هو نظري وانما
اللازم من ذلك ان يكون كل من العلم بكون الخبر المتواتر خبر
الرسول والعلم بكون الخبر المسموع من فم الرسول الفاظ الرسول
ضروريا قوله في المتواتر اي في خبر الرسول المتواتر قوله
هو العلم بكونه خبر الرسول اي انما هو العلم بكون ذلك الخبر
المتواتر خبر الرسول لا العلم بمضمونه وحينئذ يكون العلم بان
ذلك الخبر المتواتر خبر الرسول ضروريا وجبه التواتر وهذا
العلم اي المتعلق بكون ذلك الخبر خبر الرسول تصديق قوله
لان هذا المعنى اي وهو كونه خبر الرسول قوله هو الذي تواتر

Copyright © King Saud University

الاخبار به اي وموجبي يصح تواتره مضمونه الذي يفيد
الخبر العلم المستدلالي به لانه ما يصح تواتره لما انه ليس
بحسي فهنا امران احدهما العلم بكون هذا الخبر خبر الرسول
وهو ضروري افادوه التواتر والثاني العلم بمضمون هذا
الخبر وهو استدلالي افاده الخبر فالخبر بالنسبة للاول
مفاد وبالنسبة للثاني مفيد لانه بالنسبة للاول معلوم
وبالنسبة للثاني سبب للعلم **قوله** وفي المسموع عطف
على قوله في المتواتر اي والعلم الضروري في الخبر المسموع
قوله من في اي فم **قوله** هو ادراك الالفاظ اي انما هو
الادراك المتعلق بالالفاظ المرتبة التي نطق بها الرسول
وقوله وكونها عطف على الالفاظ اي وادراك كون تلك
الالفاظ كلام الرسول وخبره وهذا الادراك باعتبار
اضافته للالفاظ تصور يحصل في عقل السامع بمجرد السمع
وباعتبار اضافته لكونها كلام الرسول تصديق يحصل
بمجرد السمع بل به مع الابصار للرسول المسموع منه ذلك
الخبر اي والعلم الضروري في المسموع من فم الرسول هو
الادراك المذكور ادراك المضمون فانه نظري فهنا ايضا
امران احدهما العلم بالالفاظ وكونها كلام الرسول وخبره
وهو ضروري اوجبه حس السمع وحده او مع حس البصر
والثاني العلم بمضمون ذلك الخبر وهو استدلالي اوجبه
الخبر وظهر من هذا التقرير انه استعمل الادراك في معنييه
التصور والتصديق **قوله** والمستدلالي اي والعلم المستدلالي
في خبر الرسول المتواتر عنه او المسموع من فمه عليه السلام
قوله هو العلم بمضمونه اي انما هو العلم بمضمون ذلك الخبر
متواترا كان او مسموعا من فم الرسول والمراد بالمضمون

ما تضمنه

ما تضمنه الخبر من النسبة التامة فعطف ثبوت مدلوله
عليه عطف تفسير لان المراد بمدلوله المضاف اليه الثبوت
المصدر الماخوذ من المسند المضاف للمسند اليه المعنون عنه
في كلامهم بالمضمون والمراد بثبوت ذلك المدلول النسبة
التامة الخبرية المعنون عنها في كلامهم بالمدلول فالمضمون
في المثال الاتي وجوب البينة على المدعي والمدلول فيه ثبوت
ذلك الوجوب للبينة ولا يخفى ان العلم المتعلق بالمضمون
بمعنى ثبوت المدلول المذكور تصديق فتامل **قوله** مثلا
لما كان فيما ذكره من بيان العلم الضروري والعلم المستدلالي
في خبر الرسول المتواتر والخبر المسموع من فم الرسول نوع خفا
ضرب له مثلا ليتضح به العلمان المذكوران فقال مثلا
اي امثل لك مثالا يتضح به العلم الضروري والعلم المستدلالي
في خبر الرسول وفي قوله مثلا اشارة الى ان القصد بما ذكره من
الحديث الاتي مجرد التمثيل ومن المعلوم ان المثال لا يشترط
صحته ولذا اقيل فيه ما ياتي **قوله** صلى الله عليه وسلم
قول اما بمعنى مقول ويكون قوله البينة الخ بدلا منه او باق على
حقيقته وفي العبارة مضاف محذوف اي مقول قوله صلى
الله عليه وسلم ويكون قوله البينة الخ في محل نصب مقول القول
قوله علم بالمتواتر الخ فيه ان هذا الحديث بعض حديث عن ابن
عباس رضي الله عنهما ولفظه لو يعطى الناس بدعواهم لادعى
رجال اموال قوم ودمائهم وفي رواية لادعى اناس دماء رجال
واموالهم لكن البينة على المدعي واليمين على من انكر هكذا
رواه البيهقي ولم يخرجه الستة بلفظه ولكن
اليمين على المدعى عليه من غير ذكر البينة فليس الحديث المذكور
بذلك اللفظ بمتواتر كما قد يتوهم ولا مشهور كما توهم ان المشهور

لا الى

فيما اشتهر من اصطلاح المحدثين هو ما رواه ثلاثة فصاعدا
نعم قد يدعى ان كون البينة على المدعي واليمين على من انكر
متواتر المعنى لانه قد ورد بمعناه احاديث يفيد مجموعها التواتر
المعنوي واللائق التمثيل للمتواتر اللفظي بحديث ابي هريرة في
الصحيحين وغيرهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من كذب علي
متعمدا فليتبوأ مقعده من النار قال المنذري وعد من ائمة
الحديث انه بلغ عدد طرقه التواتر وقال ابن الصلاح في هذا
الحديث مثلا للمتواتر فانه نقله من الصحابة العدد الجم قوله
وهو ضروري اي والعلم بانه خبر الرسول ضروري افاده التواتر
قوله ثم علم منه اي ثم بعد حصول العلم الضروري بانه خبر الرسول
علم منه اي من خبر الرسول انه يجب الخ وفيه ان المتواتر قطعي
المتن ظني الدلالة وحينئذ يكون المتحصل منه ظن الوجوب
المذكور لا علمه قوله انه يجب الخ الوجوب استفيد من كلمة على
لان اصل وضعها الوجوب والحاصل ان الدليل الذي ذكره
انما يفيد كون البينة تطلب من المدعي واما كون الطلب على
سبيل الوجوب فانما استفيد من ملاحظة ما وضعت له
كلمة على فوجوب كون البينة على المدعي استفيد من الدليل
مع ملاحظة ما وضعت له كلمة على من الدليل وحده فتامل
قوله المدعي هو من لا يجبر على الخصومة اذا تركها بخلاف المدعى
عليه فانه الذي يجبر قوله وهو استدلالي اي والعلم بوجوب كون
البينة على المدعي استدلالي يتوقف حصوله على استدلال بان
يقال بعد حصول العلم الضروري بان الخبر المذكور خبر الرسول
هذا الخبر من ثبتت رسالته وكل خبر بهذا الشان فهو صادق ومضمونه
واقع فهذا الخبر صادق ومضمونه واقع ومن ضرورة ذلك حصول
العلم بمضمونه فيكون العلم بمضمونه استدلاليا قوله فان قيل اي

اعتراضا

اعتراضا على المصنف في حصره الخبر الصادق في الخبر المتواتر
وخبر الرسول اي حصره الذي اقتضاه جعله مقسما للما فات
شرط المقسم ان ينحصر في اقسامه قوله الخبر الصادق اي
الذي جعل مقسما للخبر المتواتر وخبر الرسول قوله المفيد للعلم
اي الضروري بالنظر لتحققه في الخبر المتواتر والاستدلالي
بالنظر لتحققه في خبر الرسول قوله لا ينحصر اي فيما ذكر
قوله في النوعين اي المذكورين وهما الخبر المتواتر وخبر الرسول
قوله بل قد يكون اي الخبر الصادق قوله خبر الله اي الذي
اخبر به الرسول قوله او خبر الملك اي لانه معصوم وذلك كخبر
جبريل الذي اخبر به الرسول قوله او خبر اهل الاجماع اي
خبرهم على الحكم الذي اجمعوا عليه اذ يلزم من اجماعهم على الحكم
اخبارهم به وان لم تحصل صورة الخبر في اللفظ فالمراد بخبرهم
خبرهم الضمني اي الذي تضمنه اجماعهم قوله او الخبر المقرون
الخ اي خبر واحد او جماعة لم يبلغوا عدد المتواتر قوله
بما اي بقرائن قوله يرفع اي عنه احتمال الكذب فينقطع بصدقه
قوله كالخبر بقدوم زيد الخ اي كخبر الواحد بقدوم زيد من
السفر والباء للملابسة اي متلبسا بقدوم زيد من تلبس
الدال بالمدلول وهذا ان بقي الخبر على حقيقته فان اول
باء خبار وكانت الباء للتعدية واحتيج لتقدير مضاف اي
كمتعلق الخبر الخ فتامل قوله عند ظرف لمحذوف صفة للخبر
اي الخبر الحاصل عند وقوله تسارع قومه الى داره اي للقائه على
ما جرت به العادة فهو خبر احاد مقرون بما يرفع احتمال الكذب
وهو تسارع قومه الى داره فيوجب العلم بقدوم زيد ضرورة
الجزم بصدقه وفيه ان الخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى
داره لا يفيد اليقين لجواز ان يكون التسارع للخبر الكاذب

الدال ٣

قوله قلنا اي في الجواب عن هذا الاعتراض قوله المراد
اي بالخبر الصادق المقسم الى النوعين المذكورين قوله
سبب العلم اي بمضمون ذلك الخبر قوله لعامة الخلق
اي المتسلمين وخرج بذلك خبر الله وخبر الملك المخبر بهما
الرسول لان العلم الذي اوجباه انما هو للرسول لا لعامة
المسلمين وحينئذ لا يرد ان على الحصر في النوعين السبا
قوله بمجرد كونه خبرا متعلق بيكون والمراد المجرد عن القرائن
لا عن الدلائل والا لاشكل عليه خبر الرسول لانه لا يفيد العلم
بمجرد كونه خبرا بل بضميمة الدليل اليه ومع ذلك هو احد
نوعي الخبر الصادق المراد به ما ذكر فقوله مع قطع النظر الخ تفسير
لقوله بمجرد كونه خبرا وخرج بهذا خبر الاحاد المحتف بالقرائن
فانه لم يفد العلم الا بانضمام القرائن اليه وحاصله ان
المراد خبر يكون مستقلا بافادة العلم بمضمونه فيخرج بذلك
خبر الاحاد المحتف بالقرائن فانه باعتبار ذاته لا يفيد العلم
وانما يفيد الظن وكذلك القرائن وحدها انما تفيد الظن
والمفيد للعلم انما هو الخبر مع القرائن فيكون المجموع هو
المفيد للعلم وقد علمت ما فيه مما سبق وفيه ان قوله لعامة
الخلق يغني عن قوله بمجرد كونه خبرا لانه يخرج به ما خرج بقوله
بمجرد كونه خبرا لان الخبر المحتف بالقرائن انما يفيد العلم للمطلع
على تلك القرائن لا لعامة الخلق لان افادة العلم لعامة الخلق
تتوقف على عموم الاطلاع على القرينة لعامة الخلق وعموم
الاطلاع على القرينة مفقود اللهم الا ان يقال المراد من
كون الخبر المقسم الى النوعين المذكورين مفيد لعامة الخلق
ان نوعه مفيد لعامة الخلق وكيف لا يكون هذا مرادا والحال
انه لا خبر متواتر الا يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر انما يفيد

قوما

قوما تواتر بالنسبة اليهم فيكون المفيد لعامة الخلق
نوعه واذا كان هذا مرادا دخل في قوله لعامة الخلق
الخبر المحتف بالقرينة لان نوعه مفيد لعامة الخلق وح
يحتاج الى قوله بمجرد كونه خبرا لاخراجه فلا يكون قوله
لعامة الخلق مغنيا عنه فتامل قوله مع قطع النظر عن
القرائن اى لا عن الدلائل كما سبق فان قلت لم قطع النظر
في افادة الخبر الصادق المقسم الى النوعين عن القرائن
فاخرج منه بسبب ذلك الخبر المحتف بالقرائن ولم يقطع
النظر في افادة الخبر المذكور عن الدلائل فادخل فيه
بسبب ذلك خبر الرسول مع ان كلا من القرائن والدلائل
امر خارج عن الخبر موجب للصدقة فالجواب عن
ذلك ان الوجه في عد الخبر الصادق سببا للعلم مستقلا
مع ان الخبر ليس سببا للعلم وانما السبب المفيد له العقل
والخبر طريق له على ما مر في وجه الحصر استفادة معظم
المعلومات الدينية فلذلك لم يقطع النظر عن الدليل
لاجل ادخال الخبر المصاحب للدليل في الخبر الصادق
بخلاف الخبر المحتف بالقرائن فانه لا يستفاد منه شئ
من المعلومات الدينية فلذا قطع النظر عن القرائن
لاجل اخراج الخبر المحتف بالقرائن من الخبر الصادق اذ
لا وجه لادخاله فيه وجعله سببا للعلم سوى العقل
وبعضهم اجاب بجواب آخر ومفاده انما قطع النظر عن
القرائن دون الدلائل لان القرائن تنفك عن الخبر
وتبقى مع انتفائه دلوله كما اذا تحقق تسارع الفوض
الى الدار زيد مع عدم قدومه بخلاف الدلائل فانها لا تنفك
عن الخبر بل كلما تحققت الدلائل تحقق الخبر اي مدلوله

فالقرائن لما تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات
والاذهان فلا يكون الخبر المحتف بالقرائن مفيدا دائما
فلذلك قطع النظر عن القرائن واسقط الخبر المحتف
بها عن درجة الاعتبار واخرج من الخبر الصادق بخلاف
الدليل فانها دالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة
الى جميع الاذهان فيكون الخبر المدلل مفيدا للعلم دائما
فلذا لم يقطع النظر عن الدليل وادخل خبر الرسول
لسبب ذلك في الخبر الصادق وردّ هذا الجواب بان المراد
بالقرينة ههنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية
بحيث لا يحتمل تخلف الخبر عنه على ما يدل عليه قول السلم
مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل
ولا شك ان القرينة القطعية الدلالة لا تنفك عن الخبر
كما لا ينفك الدليل عنه فتامل قوله المفيدة اي باعتبار
انضمامها للخبر وقوله لليقين اي الاعتقاد المطابق للواقع
الجازم الثابت واعلم ان ما ذكره من افادتها مع الخبر
لليقين هو احد قولين والقول الاخر هو ان خبر الاحاد
المحتف بالقرائن لا يفيد الا الظن قوله بدلالة العقل
متعلق بالمفيدة اي افادت اليقين بدلالة العقل ونظره
قوله فخبر الله الخ فيه ان هذا لا يتفرع على ما ذكره لان ما ذكره
يتفرع عليه خروج خبر الله وخبر الملك عن الخبر الصادق كما
بيناه لا دخولهما فيه وانما يتم حكم خبر الرسول كما قال نعم
لو قال فيما سبق قلنا المراد خبر مجرد عن القرائن واصل العامة
الخلق يكون سببا لعلمهم لتفرع عليه قوله فخبر الله الخ وان
خبر الله وخبر الملك انما يكونان سببين لعلم عامة الخلق
اذ اوصلا اليهم ولا يصلان اليهم الا من جهة الرسول فيكون

حكمها

حكمها حكم خبر الرسول ويكونان حينئذ داخلين في
الخبر الصادق لا خارجين عنه والحاصل ان خبر الله
وخبر الملك ان اعتبرا من حيث وصولهما للرسول كانا
خارجين عن الخبر الصادق بكون المراد به ما يكون سببا
لعلم عامة الخلق ومما في الحالة المذكورة انما يكونان سببين
لعلم الرسول فقط فلا يرد ان على حصر الخبر الصادق في
الخبر المتواتر وخبر الرسول وان اعتبرا من حيث وصولهما
لعامة الخلق كانا داخلين في الخبر الصادق لكون المراد
بالخبر الصادق الخبر الواصل لعامة الخلق الذي
يكون سببا لعلمهم وحينئذ داخلا فيه يكون حكمها حكم خبر
الرسول ولا يرد ان على حصر الخبر الصادق في الخبر
المتواتر وخبر الرسول لدخولهما تحت خبر الرسول حينئذ
اذ اعلمت هذا فكان اللائق ان يفرع على المراد الذي ذكره خروج
خبر الله وخبر الملك بالنسبة لوصولهما للرسول عن الخبر الصادق
ثم يقول او المراد خبر واصل لعامة الخلق يكون سببا لعلمهم ويفرع
عليه ما ذكره بقوله فخبر الله الخ المفيد لدخولهما في خبر الرسول
بالنسبة لوصولهما لعامة الخلق ويمكن ان يقال ان
تفريع خبر الله وخبر الرسول باعتبار دخولهما في خبر الرسول
على ما ذكره من كون المراد الخبر الذي يكون سببا للعلم لعامة الخلق
باعتبار ان علم عامة الخلق بمضمون الخبر ليستلزم وصول
الخبر اليهم فالتفريع بالنظر لهذا اللازم اذ خبر الله
وخبر الملك لا لعلم عامة الخلق بمضمونهما الا اذا وصلا
اليهم ولا يصلان اليهم الا من جهة الرسول فيكونان
داخلين في خبر الرسول فتامل قوله فخبر الله او خبر الملك اي
باعتبار ان كلا منهما واصل لعامة الخلق ومفيد لهم العلم قوله

اذ اوصل اي خبر الله او خبر الملك قوله اليهم اي الى عامة
الخلق قوله من جهة الرسول اي باخباره اياهم به عن الله
او عن الملك قوله فحكمه الخ اي واذا اوصل اليهم من جهة
الرسول فحكمه اي فحكم خبر الله او خبر الملك حكم خبر الرسول
من حيث افادة العلم على سبيل العموم او من حيث انهما داخلان
تحت خبر الرسول فيكون خبر الله وخبر الملك من افراد
خبر الرسول بواسطة اخباره بهما فيكونان قسمين منه
لا قسمين له فتحصل من هذا ان خبر الرسول حينئذ
صادق بخبره عن الله او الملك وبخبره عن نفسه ان قلنا
باجتهاده وهو المجمع اخباره عن الله قال تعالى وما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فيكون خبر الله
وخبر الملك راجعين لخبر الرسول لانهما لا يعلمان الا
باخبار الرسول فان قلت مقتضى جعل خبر الله وخبر
الملك راجعين لخبر الرسول لكونهما لا يعلمان الا باخبار
الرسول ان يجعل خبر الرسول راجعا للمتواتر والمحسوس
لانه لا يعلم الا بالتواتر او بالمشاهدة فلم يجعل خبر
الرسول راجعا للمتواتر والمحسوس ويستغنى بهما عنه
كما جعل خبر الله وخبر الملك راجعين لخبر الرسول واستغنى
به عنهما فالجواب ان خبر الرسول موجب للعلم
الاستدلالي وكذا خبر الله وخبر الملك فلذا صح جعلهما
راجعين لخبر الرسول واما التواتر والمشاهدة فانهما
يوجبان العلم الضروري وخبر الرسول موجب للعلم
الاستدلالي واذا كان خبر الرسول موجبا للعلم الاستدلالي
فلا يصح جعل خبر الرسول راجعا الى المتواتر والمحسوس لانه
لا يصح جعل سبب لعلم الاستدلالي راجعا الى سبب العلم الضروري

وفيه

وفيه ان خبر الله اذا تحققنا انه خبر الله جزمنا بصدقه بدون
احتياج الى نظر لان المولى منزه عن الكذب ومتى جزمنا بصدقه
حصل لنا العلم بمضمونه بدون احتياج الى نظر فيكون العلم
الحاصل به ضروريا وحينئذ يكون الاوجه في الجواب ان
يقال ان خبر الرسول بعينه هو خبر الله وخبر الملك لان كل
ما اخبر به الرسول من امر الدين هو ما اخبره الله به اما
بلا واسطة او بواسطة الملك فلذا صح جعل خبر الله وخبر
الملك راجعين الى خبر الرسول وليس المتواتر والمحسوس
عين خبر الرسول بل هما اعم منه حتى يصح جعل خبر الرسول
راجعا الى المتواتر والمحسوس فتامل قوله وخبر اهل الاجماع
الخ اي واما خبر اهل الاجماع فهو في حكم الخبر المتواتر من
حيث انه خبر من يحكم العقل بصدقه لان كلا من خبر اهل الاجماع
والخبر المتواتر خبر قوم لا يحتمل عند العقل تواطؤهم على
الكذب فخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر من هذه الحيثية
لا منهما ومن خلافهما حتى يكون خبر اهل الاجماع من افراد
المتواتر لان المتواتر يحكم العقل بصدقه بالبديهة من
غير نظر وخبر اهل الاجماع يحكم العقل بصدقه بطريق
النظر في الدليل ولان المتواتر ليشترط فيه استناد
الطبقة الاولى من طبقاته الى الاحساس التام من مشاهدة
او سماع بخلاف خبر اهل الاجماع ولان المتواتر يفيد العلم
الضروري وخبر اهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالي
لان افادته للعلم بطريق النظر في الدليل وهو ان هذا خبر
اهل الاجماع وكل ما هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع
لقوله عليه الصلاة والسلام لا تجتمع امتي على الضلالة
والمراد بامته المجتهدون ومحصل جواب الشارح المذكور ان المراد

بالخبر الصادق المحصور في النوعين المذكورين الخبر الذي
يكون سببا لعلم عامة الخلق بمجرد كونه خبرا اي بقطع النظر
عن القراين وان الحصر مبني على التجوز بان المراد بالمتواتر
المتواتر وما في حكمه وهو خبر اهل الاجماع وبخبر الرسول
خبر الرسول وما في حكمه وهو خبر الله وخبر الملك لا على
التحقيق اذ الخبر الصادق في الحقيقة خمسة انواع الخبر
المتواتر وخبر اهل الاجماع وخبر الرسول وخبر الله وخبر الملك
فالحصر في النوعين مبني على المسامحة هذا ولو عمل السلم
حكم خبر اهل الاجماع حكم خبر الرسول بناء على ان الحكم
المجمع عليه مستند الى سند والاجماع كاشف عن صدقه وصحته
وذلك السند في الحقيقة خبر الرسول لانه ان كان من
السنة فظاهر انه خبر الرسول وان كان من الكتاب
فكذلك لان الكتاب اخبرنا به الرسول وان كان
قياسا فالقياس مظهر للحكم لا مثبت له اذ المثبت له
ما يستند اليه المقيس عليه فيعود الى خبر الرسول ايضا
لكان له وجه وجيه قوله وقد يجاب عنه اي وقد يجاب
بجواب اخر عن ورود خبر اهل الاجماع على الحصر ومحصل
هذا الجواب ان المراد بالخبر الصادق المحصور في النوعين
الخبر المفيد للعلم المجرد عن القراين والادلة فخرج عنه
بذلك خبر اهل الاجماع فانه لا يفيد العلم بمجرده بل
بالنظر الى الادلة الدالة على ان الاجماع حجة قوله بانه
اي خبر اهل الاجماع قوله لا يفيد اي العلم بمضمونه قوله
بمجرده اي بمجرد كونه خبرا قوله بل بالنظر الخ اي بل يفيد
بالنظر الخ قوله الى الادلة الخ اي نحو قوله عليه الصلاة
والسلام لا تجتمع امتي على الضلالة قوله قلنا اي في رد

هذا

هذا الجواب قوله وكذلك خبر الرسول اي فخبر الرسول
كخبر اهل الاجماع لانه لا يفيد العلم بمجرده بل بالنظر الى
الدليل الدال على صدقه على ما سبق وحينئذ كان خبر الرسول
كخبر اهل الاجماع فيكون خبر الرسول خارجا عن الخبر
الصادق المذكور كما خرج عنه بمقتضى هذا الجواب خبر
اهل الاجماع فحينئذ جعل المصنف خبر الرسول داخلا فيه
حيث قال والثاني خبر الرسول دون خبر اهل الاجماع
مع ان كلا منهما لا يفيد العلم بمجرده بل بالنظر الى الدليل
تحكم وأجيب بالفرق بين خبر الرسول وخبر اهل
الاجماع بان خبر الرسول يلزمه الدليل بخلاف خبر اهل
الاجماع فلا يلزمه فان كل من سمع خبر الرسول حضر عنده
الدليل بخلاف من سمع خبر اهل الاجماع فلا يحضر عنده فلذا
جعل خبر الرسول داخلا في الخبر الصادق وخبر اهل
الاجماع خارجا عنه وعلى هذا فالمراد بالدليل في قول
المجيب في جوابه عن ورود خبر اهل الاجماع على الحصر
المراد بالخبر الصادق الخبر المجرد عن القراين والادلة
الادلة التي ليست بلازمة للخبر واذا كان المراد هذا
فخبر الرسول داخل في الخبر الصادق للزوم الدليل
له وخبر اهل الاجماع خارج عنه لعدم لزوم الدليل له
فلا تحكم حينئذ في جعل خبر الرسول داخلا في الخبر الصادق
دون خبر اهل الاجماع هذا وقد اجيب عن ورود خبر
اهل الاجماع على الحصر بجواب اخر غير الجوابين السابقين
وهو ان خبر اهل الاجماع لا يفيد العلم بالنسبة الى
عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص لانهم هم الذين
يعلمون الاجماع وكيفية افادته والعامة يقلدونهم في ذلك

وتم كلامه

قوله ولهذا اي ولاجل ان خبر الرسول كذلك اي كخبر
اهل الاجماع في انه لا يفيد العلم بمجرده بل بالنظر الى
الدليل قوله جعل استدلاليا اي جعل العلم الحاصل به
استدلاليا اي مستفادا من النظر في الدليل قوله واما
العقل اي الذي هو السبب الثالث من اسباب العلم فهو
عديل لقوله فالحواس الخ ولقوله واخبر الصادق على
نوعين الخ وبما وان لم يوجد فيهما حرف التفصيل وهو اما
الا انهما لوقوعهما في مقام التفصيل نزلا منزلة الموجود
فيهما حرف التفصيل وقد يقال ان اما لمجرد التاكيد من
غير قصد التفصيل فاكدها الحكم بسببية العقل لان في
كونه سببا مستقلا مقابلا لما سبق خفا بل هو مبني على
المسامحة وعدم تدقيق النظر كما مر قوله قوة للنفس اي
صفة لها قائمة بها وهي صفة معنى فيكون العقل على هذا
عرضا قوله بها تستعد اي بسبب تلك القوة تستعد
النفس اي تتهيأ للعلوم وهذا يقتضي ان المدرك النفس
وان العقل الذي هو القوة آلة للادراك وانه ليس عين
النفس لان قوة الشيء ليست عينه وهو مناف لما سبق في وجه
حصر اسباب العلم في الثلاثة من ان العقل ليس آلة غير
المدرك حيث قال السبب ان كان من خارج فهو الخبر وان
فان كان آلة غير المدرك فهو الحواس وان اي وان يكن
آلة غير المدرك فهو العقل فان هذا يدل على ان العقل ليس
آلة غير المدرك بل هو المدرك واجيب عن هذه المنافاة
بانا لا نسلم انه يفهم من هذا التعريف ان العقل آلة للنفس
اي لادراكها فان المفهوم منه ان العقل قوة اي وصف للنفس
بسببها تستعد للادراك ووصف الشيء لا يسمى آلة

اصلا

اصلا اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار التي
هي صفة لها آلة للاحراق بل انما تطلق الآلة على الامر
الذي هو مغاير للفاعل في الوجود وواسطة في وصول اثره
الى منفعله واما اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق
مع انها من اوصاف النفس فلعله اطلاق مجازي والا
فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية لتكون تلك
العلوم آلية واسطة في وصول اثر النفس اليها
ومحصل هذا الجواب التصرف في هذا التعريف ليوافق ما سبق
من ان العقل ليس بآلة وبعضهم اجاب عن المنافاة المذكورة
بان المراد بالغير المذكور في وجه الحصر المعنى المصطلح عليه
وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود عن الآخر لا المعنى اللغوي
وهو ما يكون مغايرا في المفهوم وحينئذ ان المراد بالغير
المعنى المصطلح عليه كان المعنى المراد من قوله في وجه الحصر
والا فهو العقل وان لم يكن التسبب الذي يمكن انفكاكه في
الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك ان نفي الغيرية
عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة ووصفا للنفس
وآلة لادراكها لان وصف الشيء ليس مغايرا له بهذا المعنى
كما انه ليس عينه ومحصل هذا الجواب التصرف في ما سبق
ليوافق التعريف في ان العقل آلة ورد هذا الجواب بانه
بعيد عن الفهم اذ المتبادر من اطلاقهم الغير المعنى اللغوي
لا الاصطلاحي وعلى تقدير تسليم ان المراد بالغير المعنى
الاصطلاحي فهو غير صحيح لان نفي الغيرية بالمعنى المصطلح
عليه انما هو في الصفات القديمة واما الصفات المحدثة
فمغايرة للموصوف فانها ممكن وجود احدهما مع عدم الاخر بان
تعدم الصفة ويبقى الموصوف والعقل مع النفس كذلك

اذ العقل ينعدم مع بقاء النفس بالجنون بقي ان هذا
التعريف يقتضي ان المدرك النفس لا العقل وكلامه
فيما سبق يقتضي ان المدرك العقل لا النفس فيكون
ما هنا منافيا لما سبق واجيب بان هنا منظورا فيه لما
في نفس الامر اذ المدرك حقيقة النفس وما سبق من جعل
العقل مدركا منظورا فيه لكون العقل له وظل تام في
الادراك لانه سلطان القوى التي بها الادراك فكانه
المدرك لا لما في نفس الامر فتامل قوله للعلوم والادراكات
يحتمل ان المراد بالعلوم خصوص التصديقات وبالادراكات
خصوص التصورات وعليه فعطف الادراكات على العلوم
مغاير ويحتمل ان يراد بالعلوم الاعتقادات المطابقة
الجازمة الثابتة وبالادراكات ما يشمل الاعتقادات
المذكورة والظن والجهل والتقليد وعليه فعطف
الادراكات على العلوم من عطف العام على الخاص ويحتمل ان
يراد بالعلوم ما عدى الاحساسات بنا على ان الاحساسات
لا يقال لها علوم وبالادراكات الاحساسات اي الادراك
بالحواس وعليه فعطف الادراكات على العلوم مغاير ويحتمل
غير ذلك فتامل قوله وهو اي المعنى المذكور قوله المعنى
اي المقصود قوله غريزة اي صفة مغروزة في النفس اي
مطبوعة ومخلوقة فيها جبلت النفس عليها وبهذه الصفة
هي المراد من القوة المذكورة قوله يتبعها اي يلزمها من غير
فكر ونظر قوله العلوم بالضروريات اي العلم ببعض
المعلومات الضرورية عقلية كانت كالكون الواحد
نصف الاثنين او حسية كالمبصرات قوله عند ظرف ليتبعها
قوله سلامات الآلات اي الحواس الظاهرة والباطنة

اي

اي سلامتها من الآفات اي يتبعها العلم بالضروريات
بشرط سلامة الآلات اما عند عدم سلامتها كما في حالة
النوم والسكر فيتخلف عنها العلم المذكور قوله وقيل جوهر
اي وقيل العقل جوهر اي قائم بنفسه واختلف فمنه قيل
جوهر مجرد عن المادة الجسمية على القول باثبات المجردات
فهو بسيط اي غير مركب من العناصر ليس بجرم ولا عرض
فلا يكون متحيزا اي آخذا قدرا من الفراغ وحال تقويمنا
بالنسبة اليه كحال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما انه
بافاضة نور الشمس تدرك المبصرات بابصارنا كذلك
بافاضة نور ذلك الجوهر تدرك المعقولات بنفوسنا
وقيل جوهر مادي لطيف مشابك للاجرام الكثيفة كالبدا
الانسانية ومعنى لطافته كونه شفافا نورانيا وعلى
هذا فهو متحيز اي آخذ قدرا من الفراغ فيكون جرما
واستدلوا على جوهريته بقوله عليه الصلاة والسلام
ان الله تعالى خلق العقل فقال له اقبل
فاقبل فقال له ادبر فادبر فقال امت اكرم خلقي بك اكرم
وبك اهين وبك اعذب وبك اثيب وبقوله عليه الصلاة
والسلام اول ما خلق الله تعالى العقل فالاقبال والادبار
من صفة الجواهر والاعراض وكونه اول مخلوق يدل على
جوهريته اذ العرض لا بد له من موصوف يقوم به فلا يوجد
بدونه فكيف يخلق قبل كل شيء فخلقه قبل كل شيء يدل على انه
ليس بعرض واعلم ان مقابل القول باثبات المجردات القول
بان الحوادث اما جواهر او اعراض والجواهر اما فردة وهي
الاجزاء التي لا تتجزأ او مركبة والمركبة هي الاجسام ويقال
لها اجرام وليس من الحوادث ما هو مجرد وانه على القول باث

العقل جوهر مجرد لا يكون حالا في البدن اذ المجرد لا يحل
في المادي والخلاف في كون العقل في القلب او الدماغ
انما هو بالنظر لما عدى القول بانه جوهر مجرد كالقول بانه
القوة المذكورة قوله تدرك به اي بسببه سببية
عادية قوله الغائبات اي الامور العقلية من المجهولات
التصورية والتصديقية قوله بالوسائط بالتعاريف
بالنسبة للمجهولات التصورية والقياسة بالنسبة
للمجهولات التصديقية ومقابلة الجمع وهو الغائبات
بالجمع وهو الوسائط تقتضي القسمة على الاحاد فكل
غائب له واسطة واحد والمجرور متعلق بتدرك
والباء باء الآلة فلا يلزم من تعلق كل من هو بالوسائط
بتدرك تعلق حرف جر متحدي اللفظ والمعنى بعامل
واحد وهو ممتنع لما علمت من ان باءه باء السببية
وباءه بالوسائط باء الآلة وهذا بالنظر لظاهر العبارة
فلا يرد فيه ما سيأتي قوله والمحسوسات اي المدركات
بالحس الظاهري او الباطني قوله بالمشاهدة المراد
بالمشاهدة مطلق المعاينة كانت بالحواس الظاهرة
او بالحواس الباطنة او بالوجدان ومقتضى كون العقل
بالمعنى المذكور تدرك به الغائبات والمحسوسات
جميعا انه مرادف للنفس اذ العقل المغاير للنفس لا يدرك
به الا الغائبات واما المحسوسات فتدرك بالحواس لا بالعقل
فان قلت كيف يكون ذلك مقتضيا لكون العقل
مرادفا للنفس مع ان قوله تدرك به صريح في مغايرته
للنفس لان النفس مدركة لا تدرك بها فالجواب
ان الباء به زائدة من قبيل كفى بالله شهيدا او الضمير المجرور

بها.

بها قام مقام الضمير المنفصل اي جوهر يدرك هو الغائبات
او ان يدرك مبني للفاعل وفاعله الغائبات ويدرك بمعنى
ينكشف والباء به بمعنى اللام ويكون المعنى جوهر
ينكشف له الغائبات بالوسائط الخ هذا وقد ظهر لك مما
سبق ان تعريف العقل بالقوة المذكورة مبني على القول بان
العقل عرض وان تعريفه بالجوهر المذكور مبني على القول
بانه جوهر وانما ضعف تعريفه بالجوهر المذكور حيث
حكاه بقيل لانه بهذا المعنى ليس مرادا هنا لان الكلام
في العقل الذي هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه
وهو العقل بمعنى القوة المذكورة واما العقل بمعنى الجوهر
المذكور فليس من اسباب العلم فتامل قوله فهو سبب
للعلم ايضا اي كما ان كلا من الحواس والخبر الصادق سبب
للعلم قوله صرح بذلك اي بقوله فهو سبب للعلم ايضا
وهو جواب عما يقال لا حاجة للتصريح بهذا مع ما سبق
من قوله واسبابه ثلاثة مع عده العقل منها وحاصل جوابه
انه صرح بذلك للرد على المخالف في كونه سببا للعلم لكن
المرد ود عليه ليس خصوص الفرقتين اللتين ذكرناهما كما
هو ظاهر كلامه بل جميع الفرق المخالفين في ذلك وهي خمس
فرق الفرقة الاولى تنكر افادة العقل للعلم مطلقا قائلين
لا طريق الى العلم سوى الحس والثانية تنكر افادته للعلم
فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة تنكر افادته
للعلم في النظريات فقط والرابعة تنكر افادته للعلم في الالهيات
فقط والخامسة تنكر افادته معرفة الله فقط ووجه الرد
به على الجميع ان اطلاق العلم وعدم تقييده بالضروري او بكونه
في غير الالهيات او بكونه في غير معرفة الله او بكونه في الهندسيات

والحسابيات مع الامتيان به معرفا بلام الاستغراق يفيد
العموم اي ان العقل سبب لجميع انواع العلم خلافا لجميع
الفرق المخالفين في ذلك لكن فيه ان المصنف لم يصرح بالمخالف
فيما بعد حتى يكون التصريح به للرد على المخالف فالاولى
ان يقول صرح بذلك اهتماما ببيان العقل وعنايته به
لانه السبب العادي الذي يرجع اليه ما عداه خصوصا مع
بعد المسافة ولانه صار محل تردد في كونه مفيدا للعلم
لوجود الاختلاف فيه فاراد بالتصريح به الرد والتاسي
من الاختلاف فيه فتامل قوله من خلاف الشمنية اي
مخالفتهم في كونه سبب العلم فقالوا ان العقل لا يفيد
العلم في شيء من النظريات كما هو ظاهره قوله في جميع
النظريات اي الهية كانت او غير الهية بان كانت طبيعية
او حسابية او هندسية وقضيته ان مخالفة الشمنية
في خصوص النظريات مع ان مخالفتهم في النظريات
وغيرها انهم يقولون بان طريق الى العلم سوى الحس
ولذا انكروا افادة الخبر المتواتر ايضا فاولى حينئذ
ان يقول في جميع العقليات ومما يرد به عليهم ان يقال
من الشكل الثالث في نظرنا من انظارهم هذا نظر
واذ لا معنى للنظر سوى ذلك وهذا يفيد العلم ينتج بعكس
صغراه الى بعض النظر اي الانظار هذا بعض الانظار يفيد
العلم وهذه النتيجة موجبة جزئية تناقض ما ادعوه من
السالبة الكلية الشاملة لشيء من الانظار بمفيد للعلم فتكون
تلك السالبة باطلة فاذا اردت اثبات مدعانا وهو ان كل
نظر صحيح يفيد العلم ضممت الى نتيجة القياس المذكور ان
افادة هذا البعض من الانظار للعلم ليس لخصوصيته بالضرورة

بل

بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح
مقرون بشرائطه مفيدا للعلم لان الاشتراك في
العلة يعطي الاشتراك في الحكم فتدبر قوله وبعض
الفلاسفة اي وخلاف بعض الفلاسفة وهم المهندسون
زعموا ان العقل اي نظره يفيد العلم في الهندسيات
والحسابيات لانها علوم منتسقة اي منتظمة لا يقع
فيها غلط دون الالهيات فانها بعيدة عن الاذهان
جدا ولذلك نقل عن ارسطوانه قال لا يمكن تحصيل
اليقين في المباحث الالهية وانما الغاية القصوى
فيها الظن ولا لاخذ بالاولى والاخلق وقالوا ان اظهر
الاشياء للانسان واقربها اليه موتيته التي يشير اليها
كل احد بقوله انا وليس النظر مفيد العلم بها والما
اختلف العقلاء فيها فاطنك بما بعدها عن الاوهام
والعقول انتهى قوله في الالهيات اي في بعض النظريات
وهو الالهيات اي المسائل المتعلقة بذات الله وصفاته
وافعاله دون الهندسيات والحسابيات فان نظر العقل
يفيد العلم فيها وقد سبق ان الموجود ان تجرد عن المادة
في الوجودين الخارجي والذهني فالعلم الباحث عن احواله
يسمى الالهي وان لم يتجرد عن المادة في الوجودين بان
اقترن بها فيهما فالعلم الباحث عن احواله يسمى الطبيعي لتعلقه
بالطبايع كالافلاك والعناصر وما تولد منها او اقترن
بها في الوجود الخارجي دون الوجود الذهني فالعلم الباحث
عن احواله يسمى الرياضي كعلم الحساب والهندسة قوله بنا
على كثرة الاختلاف اي كثرة اختلاف العقلاء اي اختلافهم
الكثير في الالهيات دون الهندسيات والحسابيات

فهو دليل لبعض الفلاسفة المنكرين لافادة العقل في
الالهيات فقط وليس دليلا للسمنية اذ دعواهم عامة
تشمل جميع النظريات من الحسابيات والهندسيات
والالهيات والدليل مختص بالالهيات اذ لا كثرة اختلاف
في الحسابيات والهندسيات فلو جعل دليلا لهم لم يكن
مثبتا للمدعى لكونه اخص منه وحينئذ يكون قوله بناء
الخ راجعا لبعض الفلاسفة فقط لا له وللسمنية وحاصل
الاستدلال بكثرة الاختلاف ان يقال لو كان العقل
سببا للعلم في الالهيات لما حصل الاختلاف الكثير
وتناقض الاراء فيها لكن التالي باطل فكذا المقدم
فثبت ان العقل ليس سببا للعلم في الالهيات فحينئذ
وان المولى وصفاته لا تعلم وعلى هذا فدليل السمنية
دليل اخر غير هذا وقد يقال ان هو دليل للسمنية ايضا لكن
بضميمة شيء اخر اليه وهو انه اذا تحقق تخلف العلم عن
العقل في بعض الصور وهو الالهيات كان منهما فلا عبرة
بشهادته اصلا وحينئذ لا يفيد العلم في جميع النظريات
فتامل قوله كثرة الاختلاف اي الاختلاف الكثير بحسب
الواقع فهو من اضافة الصفة للموصوف والمقصود في
الاستدلال اصل الاختلاف واما كثرته فالقصد بها
التقوية فتامل قوله وتناقض الاراء اي في الالهيات
والاراء جمع راي وهو الاعتقاد فاما ان يبقى على حقيقته
فيتعدد فيه مضاف اي تناقض متعلقات الاراء واما ان
يؤول بالمرئي وهو المعتقد اي تناقض المرئيات
اي المعتقدات وعلى كل فهو من عطف الخاص على العام
اذ لا يلزم من الاختلاف التناقض ولا يخفى ان معتقد اتم

مي

مي نتائج افكارهم وحينئذ يقال حكمهم بتناقض نتائج
الافكار يوجب الاعتراف بافادة النظر ويفيد كون احدى
النتيجتين حقا والا لارتفع النقيضان فتستلزم الشبهة
التي بنى دليلهم المذكور الثاني للافادة الافادة وتكون
تلك الشبهة متكفلة بدفعها ويجاب عن هذا بانه لا يلزم
من الاعتراف بافادة النظر وكون مفاده حقا افادته العلم
فان من احمة جواز حقية النظر المعارض اسم فاعل لذلك
النظر تنفي حصول العلم من ذلك النظر المعارض اسم مفعول
فان قلت انهم منكرون لافادة النظر والمناظرة مع منكري
افادة النظر لا تمكن لان الاستدلال الحاصل منهم تبرع
لا ينفع المناقشة فيه او تنبيه في صورة الاستدلال
فالجواب انهم لا ينكرون افادة النظر وانما ينكرون
افادته العلم وحينئذ يكون مقصودهم بالاستدلال
افادة التصديق الغير اليقيني فتنفع المناظرة معهم
ويمنع مطلقا بهم بعد اعلم ان شبهتهم متوقف على
خصوص تناقض الاراء انه يكفي فيها مطلق تنافي الاراء
وحينئذ يكون ذكر التناقض ليس لكون الشبهة
متوقفة عليه بل لكونه اقوى من غيره فتامل قوله والجواب
اي من طرف اهل السنة عن الشبهة المذكورة في قوله بناء
على كثرة الاختلاف الخ قوله ان ذلك اي ما ذكر من كثرة
الاختلاف وتناقض الاراء قوله لفساد النظر اي لذات
النظر حتى تتم شبهتهم لانه لو كان لذات النظر لكان النظر
غير مفيد للعلم كما قالوا وتم القياس المذكور وبقولنا لو
كان النظر مفيدا للعلم لما حصل كثرة الاختلاف وتناقض
الاراء الخ لكن كثرة الاختلاف وتناقض الاراء ليس لذات النظر

فلا تتم شبهتهم المذكورة حينئذ وانما هو لفساد
النظر الصادر من بعض النظار بعدم اشتماله على
الشرائط المعتبرة في صحته فيقتضي نظره في زعمه
مثلا سلبا ويقتضي النظر الصحيح من بعض النظار
ايجابا المتعلق ذلك السلب فيقع الاختلاف والتناقض
بواسطة فساد ذلك النظر وهذا لا ينافي كون النظر
الصحيح باشتماله على الشروط المعتبرة فيه مفيد اللعلم
ومحصل هذا الجواب منع الملازمة المذكورة في القياس
المذكور اي لا نسلم انه يلزم من كون النظر مفيد اللعلم
عدم حصول الاختلاف والتناقض الاراء لان الاختلاف
والتناقض الاراء قد يحصل لفساد النظر فيكون الجواب
المذكور جوابا تحقيقيا بخلاف الجواب الاتي فانه الزاميّ
فتامل **قوله** فلا ينافي الخ تفريع على كون الاختلاف
والتناقض لفساد النظر اي فلا ينافي ذلك كون
النظر الصحيح في حد ذاته وهو المشتمل على جميع شروط
الصحة الصادر ذلك النظر من العقل مفيد اللعلم اليقيني
في الالهيات وكذا سائر النظريات **قوله** على ان ما ذكرتم
ترق في الجواب والقصد به الزام بعض الفلاسفة
ببعض ما نفوه فيكون جوابا الزاميا والخطاب
لبعض الفلاسفة المستدلين على ما ادعوه من عدم
افادة النظر العلم في الالهيات بكثرة الاختلاف
والتناقض فقوله ما ذكرتم اي من الاختلاف والتناقض
ويحتمل ان الخطاب لكل من السمنية وبعض الفلاسفة
على ان الدليل السابق دليل لكل منهما ويكون المعنى
على ان ما ذكرتم من الاختلاف والتناقض المستدلين

به على ما ادعيتموه من ان النظر لا يفيد العلم في
جميع النظريات او في الالهيات فقط فتامل **قوله**
استدلال اي على ما ادعيتموه من عدم افادة النظر
العلم في الالهيات فقط او فيها وفي ما عدا من النظريات
قوله بنظر العقل اي حيث رتبتم الدليل السابق
المقتضي في زعمكم لثبوت مدعاكم ولا يخفى ان الاستدلال
معناه النظر في الدليل فيكون قوله بنظر العقل
مستدركا لا محصل له **قوله** ففيه تفريع على كون
ما ذكروه استدلالا اي فاذا كان ما ذكروه استدلالا
بنظر العقل ففيه اي فيما ذكروه من استدلالكم المذكور
على دعواكم المذكورة **قوله** اثبات ما نفيتم اي من افادة
النظر للعلم في الالهيات او مطلقا وانما كان فيه اثبات
ما نفوا لان استدلالهم المذكور نظر في الدليل من
جملة انظار العقل وقد اثبتوا به في زعمهم مدعاهم فيكون
هذا النظر مفيدا للعلم فيكون في استدلالهم المذكور اثبات
افادة النظر للعلم التي نفوها بقولهم نظر العقل لا يفيد
العلم في الالهيات او مطلقا **قوله** فيتناقض على
كون ما ذكروه من الاستدلال فيه اثبات ما نفوا اي
واذا كان في ما ذكروه من استدلالهم اثبات ما نفوا
فيتناقض اي ما ذكروه من مدعاهم ودليلهم اي فيتناقض
مدعاهم مع دليلهم لان مدعاهم في قوة سالبة كلية وهي
لا شيء من النظر بمفيد للعلم في الالهيات او مطلقا
ودليلهم في قوة موجبة جزئية وهي بعض النظر مفيد
للعلم في الالهيات ومن القواعد المقررة ان الموجبة
الجزئية تناقض السالبة الكلية وحيث كان دليلهم

مناقضا لمدعاهم لزمهم بطلان مدعاهم لانهم معترفون
بصحة دليلهم حيث اقاموه على مدعاهم وحيث كان صحيحا
كان مدعاهم باطلا لامتناع اجتماع النقيضين واذا
بطل مدعاهم لزمهم القول بنقيضه وهو ان النظر
يفيد العلم في الالهيات اومطلقا وانقلب ما كان
دليلا لهم دليلا عليهم وبهذا التقرير ظهر لك ان
الترقي المذكور جواب الزامي وما قيله جواب تحقيقي
فان قلت لا نسلم التناقض بناء على ان الدليل المذكور
دليل بعض العلماء النافين لافادة النظر العلم في
الالهيات لان قولهم النظر لا يفيد العلم في الالهيات
بحسب الظاهر مسالة من مسائل النظر من الالهيات
فافادة النظر العلم بهذه النسبة اي بنسبة عدم الافادة
في الالهيات للنظر لا تكون مناقضة لمدعاهم لان الافادة
المذكورة ليست افادة للعلم في الالهيات بل هي افادة للعلم
في مسائل النظر فالجواب ان قولهم النظر لا يفيد العلم في
الالهيات في الحقيقة مسالة من الالهيات لانه في قوة
قولهم ذات الله وصفاته لا تعلم بالنظر وهو مسالة
من المسائل الالهية ويقام عليها الدليل بان يقال
لو كانت ذات الله تعالى وصفاته معلومة بالنظر لما
وقع فيها كثرة الاختلاف وتناقض الآراء لكن اللازم
منتف فالملزوم مثله ولا يخفى ان اقامة هذا الدليل
نظر من العقل في الالهيات فاذا كان هذا النظر مفيدا
للعلم بنسبة القول المذكور كان النظر مفيدا للعلم في
الالهيات فيتناقض حينئذ مدعاهم مع دليلهم لكن
فيه ان هذا الجواب لا يتم الا لو اعترفوا بان هذا

النظر

النظر يفيد العلم بالنسبة المذكورة واما لو اعترفوا بانه
لا يفيد الا الظن بالنسبة المذكورة بناء على ما نقل عن
الامام من انه لا نزاع في افادة النظر الظن وانما الخلاف
في افادته اليقين فلا يلزمهم تناقض لان لهم ان يقولوا
ان نظرنا هذا انما يفيد الظن بان النظر لا يفيد
العلم في الالهيات فلا يكون في كلامنا تناقض وهو لا
يفيد العلم بذلك حتى يكون في كلامنا تناقض فتامل
قوله فان زعموا اي المستدلون بكثرة الاختلاف
والتناقض اي ان اعترفوا بعدم افادة ما استدلوا
به لمدعاهم وادعوا ان ما استدلوا به فاسد وانه شبهة
توهم صحة مدعاهم كما ان دليل الخصم عندهم كذلك
وان غرضهم من اقامته مع اعترافهم بفساده انما هو
مقابلة الموهم لصحة مدعى الخصم بالموهم لصحة مدعاهم
والقصد بهذا الزعم دفع التناقض اي فان زعموا
ما ذكر قاصدين به دفع التناقض ولا يخفى انه لا حاجة
في دفعه الى هذا الزعم لما علمت من دفعه بما سبق فتامل
قوله انه اخ اي ان ما ذكروه من استدلالهم المذكور
ليس بصحيح وانما هو معارضة اي مقابلة للفاسد
اي عندهم وهو دليل اهل السنة الذين استدلوا به على
ان نظر العقل يفيد العلم بالفاسد وهو دليلهم المذكور
الذي استدلوا به على ان نظر العقل لا يفيد العلم اذ
وحيث كان دليلهم فاسدا وانما ذكروه ليعارضوا به الفاسد
ليتوجه علينا معشر اهل السنة بيان مرجح احد الدليلين
الصحيحين عندنا بزعمهم على الآخر كان غير مناقض لمدعانا
والمعارضة اقامة دليل ينتج نقيض ما انتجه دليل

هم

المستدل قوله قلنا الخ اي قلنا في الجواب عن هذا
الزعم هذا الذي زعمتم انه معارض لدليلنا لا يخلو
اما ان يفيد شيأ من مدعاكم فلا يكون فاسدا او قضيته
ترتيب عدم كونه فاسدا على افادته حيث جعله لازما لها
ان الافادة تنافي الفساد مع انها لا تنافيه اذ
الافادة تحصل ولو من حيث الزام الخصم وحينئذ
يجوز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيدا الزام الخصم
فانه معترف بان النظر يفيد العلم وهذا ايضا نظر فيفيد
عنده العلم بان النظر لا يفيد العلم فيكون هذا النظر
كسائر الادلة الالزامية وهي المركبة من المقدمات
المسلمة عند الخصم فانها تفيد الزام وان لم تكن
صحيحة عند المستدل بها والقول بعدم افادتها الزام
لعدم صيد قها في نفس الامر قول بلا دليل فلا يعبأ به
به واجيب بان المراد بالافادة افادة بطلان مذهب
الخصم وهي منافية للفساد لا افادة الزامه بما هو
عنده مسلم حتى لا تنافي الفساد وعلى هذا يكون معنى
كلامه هذا الذي زعمتم انه معارض لدليلنا اما ان يفيد
شيأ من بطلان مذهبنا في نفس الامر او في اعتقادنا فلا
يكون فاسدا لافادته في الجملة فتامل قوله فلا يكون
فاسدا اي وحينئذ يحصل التناقض قوله او لا يفيد
فلا يكون معارضة اي او لا يفيد شيأ من بطلان مذهبنا
لا في نفس الامر ولا في اعتقادنا فلا يكون ذلك الذي
زعموا انه معارض لدليلنا معارضة اي ذا معارضة
اي معارضا لدليلنا لكونه لغوا لا فائدة فيه وبقي دليلنا
سالما عن المعارضة لانها كما علمت اقامة دليل على خلاف

ما اقام

ما اقام على المستدل الدليل اي فاذا لم يفد
ما زعموا انه معارض لدليلنا شيأ كان ذلك الذي
زعموا انه معارض لدليلنا غير معارض له وبقي
دليلنا سالما عن المعارضة فتدبر قوله فان قيل لا
هذا العليل من طرف السمعية النافين لكون النظر
مفيدا للعلم وهو من اقوى شبههم وحاصله ان
النظر لا يفيد العلم لانه لو كان النظر مفيدا للعلم
كما يقول به اهل السنة لكانت افادته للعلم معلومة
بالضرورة او بالنظر لكن التالي باطل بطلانيه اما
الشرطية فلان دعوى الافادة تستلزم العلم بها
والعلم اما ضروري او نظري واما الاستثنائية
فلان الافادة لو كانت معلومة بالضرورة ما وقع
فيها خلاف لكن التالي وهو عدم وقوع الخلاف فيها
باطل لوجود الخلاف فيها فيبطل المقدم وهو كونها
معلومة بالضرورة ولو كانت معلومة بالنظر للزم
عليه توقف الشيء على نفسه الذي هو لازم الدور
وتوقف الشيء على نفسه باطل فليكن ما استلزمه
وهو كونها معلومة بالنظر باطلا وحيث بطل كونها
معلومة بالضرورة وكونها معلومة بالنظر بطل
ما استلزمه وهو كون النظر مفيدا للعلم اذ هو واسطة
بينهما وثبت عدم افادته للعلم وهو المدعى المطلوب وهذا
التقرير يظهر لك ان قول الشارح ان كان ضروريا الى اخره
وان كان نظريا الخ وليس للاستثنائية المذكورة
لا لمدعى النافين لافادة النظر للعلم فتامل قوله ان
كان ضروريا اي ان كان معلوما بالضرورة بان كان

العلم به لا يتوقف في حصوله على نظر وهذا هو المقدم
وقوله لم يقع فيه خلاف هو التالي اي وهذا التالي
باطل لوقوع الخلاف فيه فليكن المقدم وهو كونه ضروريا
باطلا **قوله** كما في قولنا الواحد نصف الاثنين اي كما لم يقع
خلاف في قولنا الواحد نصف الاثنين لانه ضروري
اذ هو بديهي **قوله** وان كان نظريا اي وان كان
معلوما بالنظر بان كان العلم به يتوقف في حصوله على
النظر وهذا هو المقدم وقوله لزم اثبات النظر بالنظر
هو التالي اي لزم افادة اثبات النظر بافادة النظر
لان الكلام في افادة النظر للعلم لا في نفس النظر
اي لزم اثبات افادة النظر المخصوص للعلم وهو النظر
الجزئي بافادة ذلك النظر المخصوص للعلم لان اثبات
حكم القضية الكلية وهي كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر
المخصوص اي النظر الجزئي موقوف على افادة ذلك
النظر المخصوص العلم بحكم تلك القضية الكلية ولا شك ان
حكم هذا النظر المخصوص وهو كونه مفيدا مندرج تحت حكم
القضية الكلية المذكورة لاشتمالها على احكام جزئيات موضوعها
التي منها حكم هذا النظر المخصوص وحينئذ يكون اثبات
حكم تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص مستلزما لاثبات
حكم النظر المخصوص وهو افادته العلم بنفس افادته العلم وانه
اثبات الشيء بنفسه واثبات الشيء بنفسه باطل لما يلزمه
من التناقض اذ اثبات الشيء بنفسه يقتضي وجوده لكونه
مثبتا بكسر الباء وعدمه لكونه مثبتا بفتحها واذا كان اثبات
الشيء بنفسه باطلا فليكن ما استلزمه وهو اثبات حكم
تلك القضية الكلية بالنظر باطلا فلا تكون القضية

الكلية

الكلية وهي كل نظر صحيح مفيد للعلم نظرية وقد يجاب
عنه بانا لا نسلم ان اللازم المذكور وهو اثبات افادة النظر
المخصوص العلم بافادته العلم اثبات الشيء بنفسه لانه ليس
معنى اثبات الحكم الحكم الذي هو افادة النظر المخصوص بالنظر
ان الحكم يستفاد من النظر حتى يلزم اثبات الشيء بنفسه
بل معناه ان العلم بالحكم يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات
مرتبة فيعلم الحكم المذكور والعلم بالحكم المذكور الذي هو
افادة النظر المخصوص انما يتوقف على كون النظر المخصوص
مفيدا لا على العلم بافادته الاتى انا نحصل كثيرا من النتائج
بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم
فاللازم على تقدير اثبات حكم تلك القضية الكلية بالنظر
المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد للعلم
من كونه مفيدا لا من العلم بكونه مفيدا ولا خلل في
استفادة العلم بافادة النظر المخصوص من نفس افادته
لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه لتغاير المفاد والمفاد
منه اذ المفاد العلم بالافادة والمفاد منه نفس افادة
النظر للعلم لا العلم بافادته حتى يلزم اثبات الشيء بنفسه
وقد زيف الشارح في شرح المقاصد هذا الجواب بما حاصله
ان العلم بالنظر مفيد انما يستفاد من العلم بذلك النظر
والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادة النظر من
العلم بافادته فيعود المحذور لان النتيجة لازم للدليل
والعلم بتحقق اللازم انما يلزم من العلم بالملزوم هو
وبتحقق الملزوم ولذا شرط الشيخ في الانتاج التفطن
لكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط ليتحقق العلم
بكيفية افادته وما ذكر من انا نحصل كثيرا من العلوم بانظار

Copyright King Saud University

صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم
العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة وكيف يصح
انتفاء العلم بالافادة مع انه لولا العلم بالافادة ما حكمنا
بافادة الانظار للنتايج فتامل **قوله** وانه دوراي وان
اثبات النظر بالنظر دوراي لازم الدوراذ الدور الذي
هو توقف الشي على ما يتوقف عليه ليس مرادا منا لعدم
وجود التوقف من الجانبين هاهنا وانما المراد هاهنا
لازمه وهو توقف الشي على نفسه اذ هو اللازم من توقف
افادة النظر على افادته فيكون اطلق الدور وارادبه ملازمه
من اطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم وتحصل من هذا
العليل الذي ذكره الشم حيث جعل المقدم المبقى لنفي
التالي في الشبهة المذكورة في قوله ان كان ضروريا الخ
كون الافادة ضرورية او نظرية ان افادة النظر للعلم
ليست معلومة بالضرورة ولا معلومة بالنظر فتكون
غير معلومة اصلا اذ لا واسطة بينهما وقد اعترض
ذلك بان ما انتجته الشبهة المذكورة في قول الشم ان
كان من انتفا العلم بالافادة ليس هو المدعى اذ المدعى
المخالفين لاهل السنة انتفاء الافادة لا انتفاء العلم
بها اذ النزاع بين اهل السنة والمخالفين لهم في افادة النظر
للعلم وعدم افادته للعلم لا في العلم بالافادة وعدم العلم
بها واجيب بان القائل بالافادة قائل بالعلم بها اذ
لا يمكن دعوى شي بدون العلم به فهما متلازمان والمنكر
للافادة منكر للعلم بها فهما متلازمان فيلزم حينئذ
من نفيه للعلم بالافادة نفيه للافادة وهو المدعى لكن
لا يخفى عليك ان هذا الاعتراض وجوابه انما يتاتيان

ضروريا الخ
صح

اذا

اذا كانت الشبهة المذكورة في قوله ان كان ضروريا الخ
هي دليلهم على مدعاهم مع انك قد علمت مما ذكرناه عند
قوله فان قيل الخ ان الشبهة المذكورة ليست هي الدليل
في قوله ان كان ضروريا الخ على مدعاهم وانما هي دليل
لاستثنائية الدليل المقام على دعواهم القائلة لكن
التالي باطل بطرفيه وهما شك انها منتجة لبطلان التالي
بطرفيه ومما كون الافادة ضرورية وكونها نظرية
وحينئذ يتاتى الاعتراض المذكور وحتى يجاب عنه
بما ذكر نعم يرد ان يقال اذا كانت الشبهة المذكورة
منتجة لبطلان التالي المذكور كانت مفيدة للعلم ببطلان
التالي وهي نظرية فيلزم ثبوت افادة هذا
النظر للعلم التي هي نقيض ما ادعاه المنكر من عدم افادة
النظر للعلم الا ان يدعى ان المفاد بالشبهة المذكورة هو
الظن لا العلم فتامل **قوله** قلنا اي في الجواب عن هذه الشبهة
واعلم ان الامام الرازي اختار الشق الاول من الترديد
المذكور في هذه الشبهة ومنع الملازمة وامام الحرمين
اختار الشق الثاني منه ومنع الملازمة والشم المحقق
جمع في جوابه بين ما اختاره الامام الرازي وما اختاره
امام الحرمين **فان قيل** لا خفاء في ان كون النظر مفيدا
للعلم ضروري في الشكل الاول نظري في باقي
الاشكال فكيف يصح اختيار انه ضروري مطلقا او
نظري مطلقا **فالجواب** ان الكلام فيما اذا اخذ
الموضوع بعنوان النظر فعليل النظر او كل نظر يفيد
العلم وما ذكر من التفصيل انما هو في الخصوصيات مثل
قولنا العالم متغير مع قولنا وكل متغير حادث او مع قولنا

لاشئ من القديم بمتغير يفيد العلم فان الاول ضروري
والثاني نظري قوله الضروري قد يقع فيه خلاف
اي تختار ان كون النظر مفيد للعلم ضروري كما ذهب
اليه الامام الرازي وتمنع لزوم عدم وقوع الخلاف
فيه لانه قد يقع فيه خلاف اما لعناد الخ قوله اما
لعناد اي مكابرة من المخالفين كالسوفسطائية المخالفين
في جميع الضروريات قوله او لقصور في الادراك اي
ادراك ذلك المخالف فيدرك طرفي الحكم الضروري
او احدهما او النسبة بينهما على خلاف ما هو به في الواقع
وذلك لان معنى كون الحكم ضروريا عدم توقفه على النظر
والاستدلال بعد تصور الطرفين والنسبة وقد يوجد
الخفاء في الطرفين او في احدهما او في النسبة بالنسبة لبعض
العقول فيدرك ذلك على خلاف ما هو به في الواقع كمن
يتصور الكل بصورة الجزء دون البعض الاخر من العقول
فانه لكمال ادراكه يدرك ما خفي من ذلك على وجهه قوله
فان العقول متفاوتة اي كما وكيفا قوله بحسب
الفطرة اي الخلقة وفيه انه يكفي في حصول القصور
تفاوت العقول سواء كان فطريا او عارضا لدهشة مثلا
فلعل الاولى حذف قوله بحسب الفطرة قوله باتفاق من
العقلا اي وهذا التفاوت ثابت باتفاق من العقلا ولا
اعتداد بمن خالف فيه قوله واستدلال عطف على اتفاق
اي وثابت باستدلال عليه قوله من الاثار اي بالاثار
اي اثار العقول من الانظار والاراء والادراكات المختلفة في
الدقة فان بعضها ادق من بعض وما ذاك الا لتفاوت
العقول كما وكيفا قوله وشهادة من الاخبار عطف على

اتفاق

اتفاق والمراد بالاخبار الاخبار النبوية كقوله عليه
الصلاة والسلام نحن معاشر الانبيا امرنا ان نخاطب
الناس على قدر عقولهم وقوله عليه الصلاة والسلام في
حق النسا ناقصات عقل ودين فان ذلك اصدق شاهد
على تفاوت العقول وفيه ان كلا من الاثار والاخبار
انما يثبت التفاوت دون التفاوت الفطري قوله
والنظري قد يثبت بنظر مخصوص الخ اي او نختار ان
كون النظر مفيد للعلم نظري كما ذهب اليه امام
الحرمين ولا نسلم انه يلزم من اثبات افادة النظر للعلم
بافادة النظر للعلم اثبات الشئ بنفسه لان المثبت
اسم مفعول هو افادة النظر للعلم من حيث كونه نظرا والمثبت
اسم فاعل هو افادته من حيث ذاته لانا نثبت القضية
الكلية النظرية القائلة ان كل نظر صحيح مفيد للعلم بقضية
شخصية ضرورية اي قضية مخصوصة موضوعها من افراد
موضوع تلك الكلية قائلة ان هذا الترتيب المخصوص
اي قولنا العالم متغير وكل متغير حادث من حيث ذاته يفيد
العلم بحدوث العالم فالمثبت للكلية المذكورة القضية
الشخصية التي موضوعها وهو النظر المخصوص المذكور
الملحوظ من حيث ذاته من غير ان يكون معتبرا بعنوان النظر
اي بلفظ النظر فيكون الموقوف عليه مضمون القضية
الشخصية الملحوظ فيها موضوعها من حيث ذاته هو افادة
النظر المخصوص العلم الملحوظ من حيث ذاته العلم ويلزم من
اثبات الكلية المذكورة بالقضية الشخصية المذكورة اثبات
افادة النظر المخصوص للعلم من حيث كونه نظرا لان
اندراج النظر المخصوص تحت الكلية المذكورة انما هو من

حيث كونه نظرا بافادة من حيث ذاته ويكون الموقوف
افادة النظر المخصوص من حيث كونه نظرا والموقوف
عليه افادته من حيث ذاته ولم يخلف فيه لتغاير المثبت
اسم مفعول والمثبت اسم فاعل باعتبار فقوله
والنظري اي كالكلية المذكورة التي هي مدعانا وقوله
بنظر مخصوص اي كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث
ومدعاه الافادة هي مضمون القضية الشخصية الضرورية
فان قلت الشخصية المذكورة ليست ضرورية لاندراجها
تحت الكلية النظرية فتكون نظرية ثابتة بافادة فنظر
اخر لها ويبقى الكلام في النظر الاخر المثبت للقضية
الشخصية فاما ان يذهب الى غير نهاية او يعود فيلزم
التسلسل او الدور فالجواب ان القضية الشخصية
المذكورة يوخذ موضوعها من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه
نظرا اي يوخذ بعنوان شخصيته وهو القول المخصوص واذا
اخذ موضوعها بعنوان شخصيته تكون القضية الشخصية
ضرورية غير مندرجة تحت الكلية المذكورة وهي بهذا
الاعتبار مثبتة للكلية المذكورة وانما اعتبرنا فيها ان تكون
ضرورية لان الدليل لابد ان يكون ضروريا واما ان يوخذ
موضوعها بعنوان موضوع كليته وهو النظر اي من حيث
كونه نظرا انه اذا اخذ من حيث كونه نظرا تكون القضية
الشخصية نظرية اذا اخذ الموضوع بعنوان النظر يستلزم
نظرية المحمول وهي بهذا الاعتبار تكون مثبتة اسم مفعول
مندرجة تحت الكلية وهو محذور في ذلك فان القضية
تختلف بداهة ونظرا باختلاف عنوان موضوعها فان قولنا
خالق العالم موجود نظري وقولنا واجب الوجود موجود

بديهي

بديهي فتامل قوله لا يعبر عنه بالنظر نعت بالجملة
لنظر المجرور بالباء بعد نعته بالمفرد اي لا يعبر عن هذا
النظر المخصوص بالنظر الذي هو عنوان موضوع القضية
الكلية وانما يعبر عنه باللفظ او بالقول كما قال الشيخ كما
يقال قولنا العالم الخ وقد اعترض الامام الرازي على امام
الحرمين بان عدم التعبير عن هذا النظر المخصوص
بالنظر لا يخرجه عن كونه في الواقع من افراد النظر وحينئذ
لا يخرج اثبات افادة النظر بافادة النظر بعدم التعبير
بالنظر عن اثبات الشيء بنفسه وقد يقال انه وان كان
نظرا في الواقع الا انه باعتبار ذاته يقطع النظر عن وصله
بكونه نظرا مغايرا لنفسه باعتبار وصفه بالنظر وحيث
تغايرا فلا يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر
اثبات الشيء بنفسه فتامل قوله كما يقال اي وذلك كما يقال
قوله قولنا مبتدا اخباره يفيد والمصدر وهو قولنا يحتمل ان
يكون بمعنى مقولنا فيكون المصدر بمعنى اسم المفعول وعليه
فقوله العالم متغير الخ بدل من قوله قولنا ويحتمل ان يكون
باقيا على مصدريته والاخبار عنه بالافادة بالنظر المتعلقة
وعليه فقوله العالم متغير الخ مقول القول وهذا القول
وهو العالم متغير وكل متغير حادث هو النظر المخصوص
قوله العالم متغير اما ان يراد بالعالم كل جزء من اجزاء
العالم وهو مجموع ماسوى الله وعليه فاندراج العالم
تحت المتغير الذي هو الحد الوسط ظاهر اذ المتغير اعم من
كل جزء من اجزاء العالم واما ان يراد به مجموع ماسوى الله
ويكون اندراجه تحت المتغير باعتبار مفهومه فان مفهوم
المتغير اعم من مفهوم العالم وان انحصر في الخارج فيه

والمراد بالتغير ما يشمل التغير بالفعل كالتغير من
الحركة الى السكون والتغير بالقبول كتغير الجبال
وقد سبق التنبيه على ذلك فلا تغفل قوله حادث اي
موجود بعد عدم قوله يفيد الخ اي يفيد بواسطة
اندراج العالم الذي هو الحد الاصغر تحت المتغير الذي
هو الحد الاوسط الثابت له الحدوث الذي هو الحد
الاكبر اي يفيد العلم به العلم بحدوث العالم اذ الدليل هو
الذي يلزم من العلم به العلم بالمدلول قوله بالضرورة
متعلق بيفيد وانما كانت افادة هذا النظر المخصوص
لما ذكر ضرورية لانه من الشكل الاول والشكل الاول
يجمع ضروبه بديهي الانتاج قوله وليس ذلك اي ما ذكر
من افادة القطعية الضرورية بخصوصية هذا
النظر المخصوص وهذا جواب عما يقال من طرف النافين
لافادة النظر للعلم ان افادة هذا النظر المخصوص
لا تثبت القضية الكلية القائلة كل نظر صحيح مفيد
للعلم لان افادة هذا النظر المخصوص بخصوص مادته
فغيره من النظار الجزئية ليس كذلك قوله بل لكونه الخ
اي بل افادة هذا النظر المخصوص لكونه صحيحا الخ اقول
قد ظهر من هذا ان هذا النظر المخصوص حكمه افادة العلم
وان هذا الحكم معلوم بالضرورة وان علة كونه صحيحا
مقرونا بشرائطه قوله فيكون كل نظر الخ تفريع على ان
علة افادة النظر المخصوص كونه صحيحا مقرونا بشرائطه
اي واذا كانت علة افادة هذا النظر المخصوص كونه
صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل صحيح الخ بطريق القياس
على النظر المخصوص المذكور لوجود العلة في هذا المقيس

وهو الكلية المذكورة التي هي مدعانا اذ الاشتراك
في العلة يعطي الاشتراك في الحكم فيكون كل نظر صحيح
كالنظر المخصوص في افادة العلم بجامع ان كلا من المقيس
والمقيس عليه صحيح وجدت فيه شروط الانتاج اذ لو لم
يكن كل نظر صحيح كالنظر المخصوص في الافادة للعلم للزم
احد الامرين اما انه لا شيء من النظر الصحيح بمفيد واما
ان يكون بعض النظار الصحيحة مفيدا دون البعض
الاخر والامران باطلان اما الاول فلان افادة هذا
النظر الصحيح المخصوص معلومة بالضرورة واما الثاني
فلان القول بافادة بعضها العلم دون البعض الاخر مع
استوائهما في الصحة وتوفر الشروط ترجيح بلا مرجح فقد
ثبت الكلية النظرية المذكورة بشخصية ضرورية
موضوعها من افراد موضوع تلك الكلية بدون لزوم
اثبات الشيء بنفسه لما سبق واعلم ان هذا القياس
الذي ثبتت به الكلية المذكورة التي هي مدعانا قياس
فقهي وهو ما يفيد العلم بحكم الفرع لاشتراطين الاول
العلم بكون حكم الاصل معللا الثاني العلم بكون علته كذا
ومن الجايز ان يكون الحكم ثبت في الاصل لشرط وجد فيه
ولم نقف عليه وقد فقد من الفرع فلا يفيد حينئذ العلم
بحكم الفرع وسيأتي هاهنا كان التحقيق الاوضح في تقرير
الشخصية ليستنتج معنى الكلية ابتداء ان تقول قولنا
النتيجة في كل قياس معلوم الصحة مادة وصورة اي
بحيث يقطع فيه بحقية المقدمات وحقية استلزامها
للنتيجة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو
كذلك فهو حق قطعا يفيد العلم بان النتيجة في كل قياس

صحيح حقة قطعا وهو معنى قولنا كل نظر صحيح معروف
بشرائطه يفيد العلم فقولك قولنا النتيجة اي قضية
شخصية موضوعها نظر مخصوص مركب من قضيتين بديهيتين
اذا نظرنا فيهما حصل لنا العلم بمعنى الكلية المذكورة
فتكون الكلية النظرية المذكورة مشتبهة بنظر مخصوص
هو موضوع الشخصية المذكورة فتكون الكلية المذكورة
متوقفة على النظر المخصوص اي على افادته وافادته
معلومة بالضرورة لما يحتاج العلم بها الا الى تصور
الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير ان يعلم انه من
افراد النظر او لا فلم يلزم اثبات الشئ بنفسه الذي
هو لازم الدور فان قلت الكلية المذكورة مشتملة
على احكام جميع جزئيات موضوعها التي منها هذا النظر
المخصوص فاذا اثبتت الكلية بحكم جزئي معين فقد ثبت
حكم ذلك الجزئي بنفسه فيلزم اثبات الشئ بنفسه
الذي هو لازم الدور فالجواب كما سبق ان حكم ذلك الجزئي
من حيث ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع
الكلية والاول ضروري اثبت به هذا الثاني النظري
فلم يلزم اثبات الشئ بنفسه الذي هو لازم الدور
فقد بان لك من هذا التحقيق ان الكلية المذكورة التي
هي مدعانا ثبتت بقياس منطقي بدون ان يلزم اثبات
الشئ بنفسه اذ الكلية المذكورة بمعنى نتيجة القياس
المذكور والقياس المنطقي هو النظر المخصوص الذي هو
موضوع الشخصية المذكورة فتامل قوله وفي تحقيق هذا
المنع اي منع لزوم اللازم بالنسبة للشق الثاني من شقي
الجواب وهو منع لزوم لازم الدور قوله تفصيل قد ذكرت

بعضه

بعضه فيما سبق فتنبه له قوله وما ثبت منه من
بيانية مشوبة بالتبعيض ان كان الضمير عائدا على
العلم كما جرى عليه الشروا بتدائية ان كان الضمير
عائدا على العقل كما قيل انه اصفى وبهذا شرع
في تقسيم العلم الحاصل بالعقل الى ضروري واكتسابي
بخلاف العلم الحاصل بالسببين الاخرين فلا ينقسم
الى ما ذكر او العلم الحاصل بالحواس ضروري والعلم الحاصل
بالتواتر ضروري ايضا والعلم الحاصل بخبر الرسول
نظري قوله الثابت اي للنفس قوله بالعقل اي لا بالخبر
ولا بالحس قوله اي باول التوجه اي توجه النفس
للمعلوم قوله من غير احتياج الى تفكر اي نظر
وفيه ان قوله باول التوجه يقتضي ان المراد بما ثبت
بالبديهة ما لا يحتاج الى سبب اصلا نظرا كان او غير
نظر اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج الى
سبب من الاسباب سوى التوجه وقوله من غير احتياج
الى تفكر يقتضي ان المراد بما ثبت بالبديهة ما لا
يحتاج الى النظر وان احتاج الى غيره كالحدس والتجربة
فيكون اخر تفسير البداهة منافيا لاوله فالاولى ان
يقول من غير احتياج الى سبب بدل قوله من غير احتياج
الى تفكر وان كان يمكن ان يجاب عنه بان المراد بالتفكر
المعنى اللغوي وهو ملاحظة امر اخر لا المعنى الاصطلاحي
وهو النظر ويكون المعنى من غير احتياج الى ملاحظة
امر اخر من فكر او احساس او حدس او تجربة فان قلت
بجعل قوله من غير احتياج الخ تفسيرا لاول التوجه
ويكون المراد باول التوجه عدم الاحتياج الى النظر

العلم

وان احتاج الى غيره كالحس لما يفهم منه ظاهرا من
عدم الاحتياج الى سبب من الاسباب فلا يكون
في التفسير منافاة فالجواب ان ذلك لا يلائمه
تقرير الشق للاكتسابي المقابل للضروري لانه
فسر الاكتسابي بما يكون لمباشرة الاسباب مدخل
في حصوله فيدخل فيه الحسيات وهو يقتضي ان
المراد بالضروري ما لا يكون لمباشرة الاسباب
مدخل في حصوله فلا يدخل فيه الحسيات والجعل
المذكور يدخل الحسيات تحت الضروري فلا يصح
مقابلته حينئذ بالاكتسابي بالمعنى الذي قرره الشق
الصادق بالحسيات المقتضي لعدم دخوله الحسيات
تحت الضروري فتامل قوله كالعلم بان كل الشيء اعظم
من جزئه تمثيل للضروري وفيه ان الضروري بمقتضى
تقرير الشق للاكتسابي وجعله بمعنى الحاصل بمباشرة
الاسباب بالاختيار بمعناه الحاصل بدون مباشرة
الاسباب بالاختيار واذا كان معناه الحاصل
بدون مباشرة الاسباب بالاختيار فيرد امران
الامر الاول ان التمثيل للضروري المذكور بهذا
المثال لا يصح لان العلم بان كل الشيء اعظم من جزئه
يتوقف على التفات المقدور وتصور الطرفين
المقدور وهما من جملة الاسباب فيكون العلم المذكور
كسبيا لا ضروريا اذ لا يصدق عليه انه حاصل بدون
مباشرة الاسباب بالاختيار فان قلت المراد بكون
الضروري حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان لا يكون
تحصيله مقدورا للمخلوق بعد الالتفات وتصور الطرفين

كما

كما يشير اليه تمثيله لمباشرة الاسباب بصرف النظر في
الاستدلاليات وتقليب الحدقة والاصغاء في الحسيات
فلا يرد ما ذكر فالجواب ان هذا تكلف مع انه يلزم ان
يكون الضروري والكسبي قسمين للتصديق دون
التصور والاصطلاح على خلافه الامر الثاني انه
يلزم عليه ان يكون حال بعض العلوم كالتجريبيات
والحدسيات مهملا اي متروك البيان مع انه من العلم
الثابت بالعقل على ما صرح به الشق ووجه حصر الاسباب
ووجه كونه متروك البيان انه بين حال ما ثبت بالبديهة
بانه ضروري وحال ما ثبت بالاستدلال بانه اكتسابي
واما ما لم يثبت بالبديهة ولا بالاستدلال كالتجريبيات
والحدسيات فلم يبين حاله لانه ليس بضروري لعدم
حصوله باول التوجيه لتوقفه على الحدس والتجربة
ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال فان قلت
ان الحدسيات والتجريبيات من الكسبي لان المراد بالكسبي
ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان
استعمال الحس في الحدسيات وتكرار المشاهدة في التجريبيات
اللذين هما من جملة الاسباب لهما مدخل في الحدسيات
والتجريبيات فلا يكون حال الحدسيات والتجريبيات
متروك البيان فالجواب انا لا نسلم ان الحدسيات
والتجريبيات من الكسبي المبين وهو الكسبي من العلم
الثابت بالعقل لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون
بالاستدلال كما يدل عليه قول المص وما ثبت منه بالا
فهو اكتسابي وان كانت من الكسبي المطلق وهو ما يكون
حاصلا بمباشرة سبب من الاسباب نعم يمكن ان يقال ان

استدلال

الحدسيات والتجريبيات داخلة في الضروري لان حصولها
وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطها غير
ملحوظ عند المشائخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على
ما مر في وجه حصر الاسباب ولذا جعلوها مما ثبت بالعقل
وان كان استعانة الحس والتجربة مدخل فيها وحينئذ
ورد على ما اورده الشارح في المعنى المذكور للضروري الامران
المذكوران قاله ولي ما جرى عليه مولانا زاده في شرحه
للعقائد من تفسير البديهة بعدم توسط النظر اما اولا
للتوجيه وتفسير الاكتسابي بما حصل بالاكتساب وجعل
الاكتساب مرادفا للاستدلال اعم منه فيكون الاكتسا بي
ما حصل بالنظر والضروري ما حصل بدون توسط
النظر فيشمل الحدسيات والتجريبيات والوجدانيات
والقضايا التي قياساتها معها وقد يقال ان البديهة
لها معنيان لغوي وهو اول التوجيه وعرفي وهو عدم
الاحتياج الى النظر ففسرها الشارح اولا باول التوجيه نظرا
للمعنى اللغوي لانه الاصل ثم فسرها ثانيا بعدم الاحتياج
الى التفكر اي النظر نظرا للمعنى العرفي لانه المراد هنا
والاكتسابي الذي جعل مقابلا للضروري هو الثابت
بالاستدلال مطلق الاكتسابي وهو الحاصل بمباشرة
الاسباب بالاختيار وتفسيره الاتي للاكتسابي بالحاصل
بمباشرة الاسباب بالاختيار تفسير له باعتبار نفسه
بقطع النظر عن كونه مقابلا اذ تفسيره باعتبار كونه
مقابلا مستغنى عنه لفهمه من حمله على ضمير ما ثبت
بالاستدلال وحينئذ يكون المستفاد من كلام المصنف ان
الضروري ما حصل بدون نظر والاكتسابي المقابل له ما

بالنظر

بالنظر ويدخل في الضروري بالمعنى المذكور الحدسيات
والتجريبيات وغيرهما مما سبق وبهذا التقرير لا يرد
الامران المذكوران فتامل قوله فهو ضروري خبر ما
وقرنه بالفا لعموم المبتدا قوله كل الشيء المراد بالكل الكل
المجموعي بقرينة الاضافة الى المعرفة فان الكل الافرادي
لا يضاف الا الى نكرة والشيء عبارة عن نفس الكل
وحمله على الجزء باباه قوله من جزئه اذ لو كان المراد به
الجزء لقيل منه او من الشيء قوله فانه اي العلم بما ذكر
قوله معنى الكل اي وهو مجموع الاجزاء واضافة معنى
للكل للبيان وهو ظاهر او حقيقة بان يراد بالمعنى المضاف
الماهية المفصلة وبالكل المضاف اليه الماهية المجملة
او يراد بالمعنى المضاف المركب من اجزاء وبالكل المضاف
اليه لفظ كل قوله والجزء اي ومعنى الجزء وهو البعض
المركب منه ومن غيره الكل واضافة معنى اليه للبيان
وهو ظاهر او حقيقة بان يراد بالمعنى المضاف البعض
وبالجزء المضاف اليه اللفظ وكذا يقال في قوله والاعظم
قوله والاعظم اي ومعنى الاعظم وهو الاكبر مقدارا
ومنه يعلم ان الحكم بالاعظمية لا يتم الا في كل وجزء لهما
مقدار اما فيما لا مقدار له كالعدد الزائد مع انقص منه
كالمائة والتسعين فلا يقال المائة اعظم من التسعين وانما
يقال ازيد منها فالحكم بالازيدية يتم فيما لا مقدار له
كما يتم فيما له مقدار بخلاف الحكم بالاعظمية كما علمت
قوله لا يتوقف على شيء اي لا يتوقف في حصوله على شيء
وفيه انه يتوقف على تصور معنى الشيء الا ان يقال المراد
بالكل كل الشيء فالعوض عن المضاف اليه وحينئذ يكون

تصور كل الشئ مستلزم لتصور الشئ ويتوقف على تصور
معنى من وتصور السور والاقراد واتصاف الافراد
بمفهوم الكل ان كانت القضية كلية وتصور الافراد
والاتصاف ان كانت مهملة قوله ومن توقف فيه اي في العلم
بما ذكر بان لم يحكم باعظمية الكل قوله قد يكون اعظم من كله
اي عند زيادة جرم ذلك الجزء بواسطة تورم عارض باي
البدن قوله فهو لم يتصور معنى الجزء والكل اي لم يتصور
ذلك على وجه صحيح بان تصور ان الكل ما كان عظيما بحسب
الشان والجزء ما كان دقيقا بحسب الشان فحكم بان الكل
ما عدا ذلك الجزء او ما عدى الزيادة المضافة اليه حال
عظمه ووجه غلطه ان اليد جزء من البدن قبل التورم
وبعده فيكون الكل مساويا لها قبل التورم وبعده فلا
يتصور اعظميتها بالنسبة له لانه لا يتصور ان تكون
اعظم من نفسها فضلا عن ان ينضم اليها باقي البدن
فذلك الزاعم انما حكم على احد جزئي الكل بانه اعظم من الجزء
الاخر جاعلا احدهما كلا والاخر جزءا فلم يتصور معنى الكل
والجزء تصورا صحيحا بل تصورا فاسدا قوله وما ثبت اي
من العلم الثابت بالعقل قوله اي بالنظر الخ اي ليس المراد
بالاستدلال مناط الدليل بل المراد به النظر في الدليل
والمراد بالنظر منا الفكر المؤدي الى علم وما قيل او ظن فهو
غلط لان الكلام في العلم قوله في الدليل اي في وصفه المستلزم
للمدلول المطلوب اثباته للموصوف فيكون الدليل مفردا كالعالم
الدال على وجود الصانع او في نفسه فيكون المراد بالدليل
المقدمات الغير المرتبة قوله سواء كان اي ذلك الاستدلال
قوله انتقال من العلة على المعلول اي على وجوده معلول

تلك

تلك العلة كان يقال في المثال الاتي هذه نار وكل نار لها
دخان موجود فهذه لها دخان موجود او يقال كلما كانت
النار موجودة كان الدخان موجودا لكن النار موجودة
فالدخان موجود فاستدل بوجود النار التي رايناها
على وجود الدخان الذي لم نره ولا شك ان النار علة
للدخان ويسمى هذا البرهان المستدل فيه بالعلة على
المعلول برهان اللم وبرهانا لميا وهو ما كان الحد
الاوسط فيه علة لنسبة الاكبر الى الاصغر في الذهن والخارج
وانما سمي برهان اللم وبرهانا لميا لان الحد الاوسط
فيه يفيد اللمية في الذهن والخارج اي العلة المنسوبة
للم لانه يجاب بها عن السؤال بلم فاذا قلت في نار
هذه لها دخان فقيل لك لم فقلت لانها نار كنت اتيا
بالعلة الشافية لسؤال السائل قوله كما اذا راى اي
المستدل نارا متلهبة وهي العلة ولم يقيد ذلك بعدم
رؤية الدخان وهو المعلول بان يقول ولم ير دخانا لانه
لا حاجة لذلك لان الموضوع ان العلم بالمعلول كالدخان
حصل بالاستدلال ولا يكون حاصلا بالاستدلال
الا في حالة عدم رؤيته اذ لو كان مرئيا لكان العلم بوجوده
حاصلا بالحس لا بالاستدلال الذي الكلام فيه قوله
فعلم ان لها دخانا هو المعلول وفيه انه لا معنى لكون الدخان
للنار الا كونه معلولا لها وكونه معلولا لها ليس هو المستدل
عليه بها بل المستدل عليه بها وجوده لا كونه معلولا لها
فالصواب ان يقول فعلم وجود الدخان قوله او من المعلول
على العلة اي او كان استدلالا من المعلول على وجود
علة ذلك المعلول كان يقال في المثال الاتي هذا دخان وكل

دخان عن نار فهذا عن نارا ويقال كلما كان الدخان موجودا
كانت النار موجودة لكن الدخان موجود فالنار موجودة
فاستدل للنار بوجود الدخان الذي رأيناه على وجود النار
التي لم نرها ولا شك ان الدخان معلول للنار ويسمى
هذا البرهان المستدل فيه بالمعلول على العلة برهان
الإني وبرهانا انيا وهو ما كان الحد الاوسط فيه علة
لنسبة الاكبر الى الاصغر في الذهن دون الخارج وانما سمي
برهان الإني وبرهانا انيا إن الحد الاوسط فيه انما يفيد
انية النسبة في الخارج اي ثبوتها فيه دون لميتها اي علتها
قوله كما اذا راى اي المستدل دخانا وهو المعلول ولم
يقصد ذلك بعدم رؤية النار وهي العلة بان يقول ولم
يرنارا لانه لا حاجة الى ذلك لان الموضوع ان العلم بالعلة
كالنار حصل بالاستدلال وهو لا يكون حاصلا بالاستدلال
الا في حالة عدم رؤيتها اذ لو كانت مرئية لكان العلم
بوجودها حاصلا بالحس لا بالاستدلال الذي الكلام فيه
قوله فعلم ان هناك نارا هكذا في بعض النسخ وهو الصواب
وفي نسخة فعلم انه نارا وفيه انه لا معنى لكون النار
للدخان لا كونها علة له وكونها علة له ليس هو المستدل
عليه بالدخان بل المستدل عليه به وجودها لا كونها علة له
قوله وقد يخص الاول اي فيما سبق من جعل الاستدلال
شاملا للاستدلال من العلة على المعلول والاستدلال
من المعلول على العلة هو المشهور الذي عليه جمهور المتكلمين
وقد خص بعضهم الاول وهو تحصيل العلم بوجود المعلول
من العلة باسم التعليل وهو ابداء علة الشيء واضافة
اسم لما بعده للبيان قوله والثاني اي وخص الثاني وهو تحصيل

العلم

العلم بوجود العلة من المعلول باسم الاستدلال لكون
الاثر دليلا على مؤثره قوله فهو اكتسابي خبر ما وقرنه
بالفاء لان المبتدا اشبه الشرط في العموم اي فما ثبت بالاستدلال
اكتسابي نسبة للكسب من نسبة المسبب للسبب
وقضية هذا الحمل ان الاكتسابي مرادف للاستدلالي مع
انه قد ارتكبه اعم منظورا فيه للاكتسابي
في حد ذاته بقطع النظر عن هذا الحمل ولما قاله صاحب
البداية من ان الكسب مباشرة اسبابه قوله اي حاصل
بالكسب فيه ان المناسب للتعبير بالاكتسابي دون الكسبي
ان يقول اي حاصل بالاكتساب الا ان يقال عدل عن التعبير
بالاكتساب الى التعبير بالكسب اشارة الى ان الكسب
والاكتساب مترادفان قوله وهو اي الكسب باعتبار
ذاته بقطع النظر عن الحمل اذ لو نظر له لقال وهو الاستدلال
ففيه استخدام قوله مباشرة الاسباب اي المؤدية الى العلم
قوله بالاختيار متعلق بمباشرة اي بشرط ان تكون
تلك المباشرة بالاختيار اي القصد فلا تكون مباشرة
الاسباب بدون القصد كسبا وذلك كما في ادراك شيء بحاسة
السمع من غير اصغاء فهذا الادراك لا يسمى كسبيا بل اتفاقيا
والمراد بالاختيار المجنس من حيث تحققه في متعدد وبهذا
طابق قوله الاسباب بصيغة الجمع في العقد قوله كصرف
العقل تمثيل لمباشرة الاسباب بالاختيار والمراد بصرف
العقل توجيهه اي جعله متوجها الى ما قصد العلم به فارغا
عن الغير وهو مشترك بين الاستدلاليات والحسيات
بخلاف ما عطف عليه من النظر في المقدمات فانه خاص بالاول
وحينئذ يكون عطف النظر عليه ليس عطف تفسير كما توهم

لالي

ستة

ستدلاليات ع

بل بتوضيم سبب اخر باختيار الى صرف العقل فهو بمنزلة
الاصفاني الحسيات قوله والنظر اي حركة النفس قوله
في المقدمات اي من حيث تحصيلها وترتيبها لها وخبر مخصوص
لافادة مطلوب مخصوص والجار والمجرور متعلق بالنظر
قوله في الاستدلاليات اي العلوم الاستدلالية والجار
والمجرور متعلق بالنظر بعد تعلق في المقدمات به فلم يلزم
عليه تعلق حرفي جر متحدي اللفظ والمعنى بعامل واحد
لان العامل باعتبار المذكور متعدد باعتبار لزمانه باعتبار
تعلق في المقدمات به مطلق وباعتبار يتعلق في الاستدلال
به مقيد وهو باعتبار كونه مطلقا غير نفسه باعتبار كونه
مقيدا فتامل قوله والاصغاء بالغين المعجمة عطف على
النظر اي وصرف العقل والاصغاء اي الاصغاء لما يسمع
من الاصوات اي اماله الاذن قصدا اليه ليدرك بالسمع
قوله وتقليب الحدقة اي في المبصرات لتدرك بالبصر
والحدقة سواد العين قوله ونحو ذلك اي من استعمال
بقية الحواس فيما تصلح له كتقريب الانف من الشيء الذي
يشم كالمسك ليدرك بالشم ووضع شيء على السطح الاعلى
من اللسان كالسكر ليدرك بالذوق قوله في الحسيات
اي العلوم الحسية والجار والمجرور راجع لكل من الاصغا
وتقليب الحدقة قوله فالاكتسابي تفريع على تفسيره
بمباشرة الاسباب بالاختيار قوله اعم اي عموما مطلقا
قوله لانه اي الاستدلالي قوله الذي يحصل بالنظر في الدليل
اي والاكتسابي هو الحاصل بالكسب الذي هو اعم من النظر
في الدليل فيكون الاستدلالي اخص من الاكتسابي والاكتسابي
اعم منه قوله فكل استدلالي اكتسابي اي فكل علم استدلالي علم

الاكتسابي

اكتسابي لحصوله بالنظر الذي هو من افراد الكسب
قوله ولا عكس اي وليس كل علم اكتسابي علما استدلاليا
لجواز ان يكون حصول العلم بفرد من افراد الكسب لا يكون
بنظر اكتقليب الحدقة فالمراد بالعكس العكس اللغوي وهو
جعل الموضوع محمولا والمحمول موضوعا مع بقاء الكم والكيف
كما في نحو كل انسان كاتب بالقوة وكل كاتب بالقوة انسان
وليس المراد به العكس المنطقي وهو جعل الموضوع محمولا
والمحمول موضوعا مع بقاء الكيف دون الكم كما في نحو بعض
الحيوان انسان عكسا لكل انسان حيوان لان
العكس المنطقي هنا صحيح وهو بعض الاكتسابي استدلالي
فقول الشارح اي بالمعنى اللغوي اي ولا عكس
صحيح فلا يصح ان يقال كل اكتسابي استدلالي اذ الا
الحاصل بتقليب الحدقة وهو راجع لقوله ولا عكس قصد
به توضيح نفي العكس بانفراد الاكتسابي عن الاستدلالي
في صورة لا يوجد فيها الاستدلالي فان الابصار المذكور
اكتسابي لا استدلالي قوله بالقصد اي قصد ما يحصل
ذلك الابصار به من تقليب الحدقة وخرج به الابصار
الحاصل اتفاقا من غير قصد فليس اكتسابيا قوله
والاختيار عطف تفسير قوله واما الضروري اي اما
الاكتسابي فقد علمت معناه وانه اعم من الاستدلالي
واما الضروري قوله فقد يقال في مقابلة الاكتسابي
اي فقد يطلق في مقابلة الاكتسابي الذي هو اعم من
الاستدلالي قوله ويفسر اي الضروري الواقع في
مقابلة الاكتسابي قوله بما يراد به العلم الحاصل بالفعل
بقرينة ان الضروري من اقسام العلم الحادث والحدوث

Copyright © King Saud University

يشتلزم الحصول بالفعل ولم يرد بها ما يعم
الحاصل بالفعل وما من شانه الحصول ولم يحصل واذا
اريد بها العلم الحاصل بالفعل خرج عنه العلم بحقيقة
الواجب واندفع ما يقال ان تفسير الضروري بما
لا يكون تحصيله الخ يصدق بالعلم بحقيقة الواجب
اي العلم بحقيقة ذات المولى فيكون ضروريا مع ان
العلم بها غير ضروري لعدم حصوله وحاصل الدفع
ان العلم بحقيقة الواجب وان كان من شانه الحصول
وليس تحصيله مقدورا للبشر على ما هو مذهب اهل
الحق من ان العلم بحقيقته تعالى ممكن غير حاصل
بمباشرة الاسباب بمعنى انه لم تجر عادته تعالى بخلقه
بعد استعمال اسباب العلم الخ انه ليس بحاصل بالفعل
فمن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على
مذهب من قال انه يمتنع العلم بحقيقة الواجب لم يات
بشيء لان القائل بامتناع العلم بحقيقته الحكماء وجماعة
من المتاخرين والمعزون بهذا التعريف جمهور المتكلمين
قوله لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اي لا يكون
المخلوق متمكنا من تحصيله وتركه بل يكون حصوله ضروريا
لازما له لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا فلا اختيار
له في حصوله لانه بمحض خلق الله تعالى بدون مباشرة
العبد بسببه فيكون الضروري بمعنى الاضطراري
وخرج بقوله لا يكون تحصيله الخ العلوم الحسية الحاصلة
بالحس لان لقدرة المخلوق دخلا في تحصيلها بالاصغا
وتقليب الحدقة ونحوهما ودخلت في الكسبي فان
قلت هذا التعريف عرف به شارح المواقف الضروري

وادرج

وادرج فيه الحسيات اي العلوم الحاصلة بالحس
وبين وجه الاندراج بان الحسيات ليست حاصلة
بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لحصل الجزم
بالمحسوس في جميع المواد مع انه تخلف في وحدان
الصفراوي السكر مرارة والمريض الاحول الواحد اثنين
ونحو ذلك بل لا بد في حصول الحسيات مع الاحساس
من امور اخر يضطر العقل الى الجزم بالمحسوس بسبب
تحقق تلك الامور في بعض المواضع دون بعض
وتلك الامور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم تفاصيلها
ولا زمان حصولها احصلت قبل الاحساس او مع الا حساس
ولا كيفية حصولها فلو كانت مقدورة لنا كانت
معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر
المقدور لنا وليس لامر اخر مدخل فيها والقول بانه
يجوز ان يكون هاهنا امور يتوقف عليها حصول
الجزم ولا نعلمها سفسطة مخالف لصريح العقل
والا لجاز ان تكون البديهيات الاولية ايضا موقوفة
على امور لا نعلمها مع انها لم تكن متوقفة على شيء سوى
التوجه والا لما كانت بديهية فكيف يدرج الشارح
العلوم الحسية في الكسبي القسيم للضروري فالجواب
ان من ادرج الحسيات في الضروري كشارح
المواقف حمل تعريف الضروري السابق على نفي
استقلال القدرة فاراد به ما لا تكون القدرة
مستقلة في حصوله وعليه فالكسبي ما تكون القدرة
مستقلة في حصوله عادة فيدخل في الضروري
حينئذ الحسيات لتوقفها على امور غير مقدورة لنا

حساس

كما مر وتخرج عن الكسبي ومن ادرج الحسيات
في الكسبي كشارحنا حمل تعريف الضروري السابق
على نفي دخل القدرة فاراد به ما لا يكون للقدرة
دخل وهو في حصوله كما اشرنا اليه وعليه فالكسبي ما يكون
للقدرة دخل في حصوله فتخرج الحسيات عن الضروري
حينئذ وتدخل في الكسبي كحصولها بالاحساس المقدور
لنا والحاصل ان كلا من شارحنا وشارح المواقف
حمل تعريف الضروري المذكور على خلاف ما حمله عليه
الاخر ولكل منهما وجهة هو موليها فتامل قوله وقد
يقال في مقابلة الاستدلالي اي وهو المتبادر الاغلب
استعمالا ومنه ما في المصنف قال العلامة الخيالي
ليشير بقوله وقد يقال الخ الى ان الكلام اي كلام المصنف
في العلم التصديقي وانما اي الضروري والاستدلالي
قسمان منه انتهى ولعل وجه الاشارة ان المتبادر
من مقابلة الضروري بالاستدلالي ان يكون الضروري
من جنس الاستدلالي وهو العلم التصديقي ايضا
وليس الكلام في العلم الاعم الشامل للتصور
اذ ارادة الاعم توجب عدم استيعاب المصنف الاقسام
لانه قسم العلم المنتهي عن العقل الى ضروري شامل
للتصور والتصديق والى استدلالي وهو خاص بالتصديق
فيبقى التصور النظري المكتسب بالتعريف خارجا عن
القسمين اذ لا يدخل في واحد منهما فانه ليس ضروريا وهو
ظاهر ولا استدلاليا اذ الاستدلال انما يكون في التصديق
وحيث كان الضروري المقابل للاستدلالي خاصا
بالتصديق يكون اخص من الضروري المقابل للاكتسابي

لصدقه

لصدقه بالتصور والتصديق وان كان الضروري
المقابل للاستدلالي اعم من الضروري المقابل للا
من جهة اخرى كما سيظهر لك ويحمل ما قاله شارحنا من ان
بعضهم جعل العلم الحاصل بالحواس ضروريا اي حاصلا
بدون استدلال على العلم التصديقي المستند الى الحواس
كالعلم بان الثلج بارد وان النار حارة قوله ويقابله
الضروري الواقع في مقابلة الاستدلالي قوله بما اي
بعلم تصديقي على ما سبق من ان الضروري الواقع في مقابلة
الاستدلالي خاص بالتصديق قوله ونظر عطف تفسير
وقوله في الدليل متعلق بنظر اي سواء توقف على حس او
تجربة او حدس او لا بان حصل بادنى التوجه فيشمل
الاوليات والحدسيات والتجربيات والحسيات
فيكون الضروري بهذا المعنى اعم من الضروري
الواقع في مقابلة الاكتسابي لصدقه بنحو الحدسيات
دون الضروري الواقع في مقابلة الاكتسابي فانه
لا يصدق به فظهر من هذا التقرير مع ما سبق ان كلا من
الضروري الواقع في مقابلة الاستدلالي والضروري
الواقع في مقابلة الاكتسابي اعم من الاخر من وجه اذ
الضروري الواقع في مقابلة الاستدلالي يصدق بما
يكون تحصيله مقدورا للمخلوق كالعلم الحاصل بالحواس
ولا يصدق به الضروري الواقع في مقابلة الاكتسابي
والضروري الواقع في مقابلة الاكتسابي يصدق بما
لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق من التصورات ولا
يصدق به الضروري الواقع في مقابلة الاستدلالي فيكون
بينهما عموم وخصوص من وجه فيجتمعان في ما لا يكون

Copyright © King Saud University

تحصيله مقدورا للمخلوق من التصديقات وينفرد
الضروري الواقع في مقابلة الاستدلالي بما يكون تحصيله
مقدورا للمخلوق بدون نظر في الدليل كالعلم التصديقي
الحاصل بالحواس كالعلم بان الثلج بارد وينفرد الضروري
الواقع في مقابلة الاكتسابي بما لا يكون تحصيله مقدورا
للمخلوق من التصورات فتامل قوله فمن هاهنا الخ فمن جهة
ان الضروري يطلق في مقابلة كل من الاكتسابي والاستدلالي
ويفسر بالتفسيرين المذكورين قوله جعل بعضهم اي كصاحب
البداية قوله العلم اي العلم التصديقي كالعلم بان النار حارة
والثلج بارد ليوافق ما سبق قوله بالحواس اي المشتملة
على سبيل القصد والاختيار قوله اكتسابيا اي نظريا
للاطلاق الاول قوله الاسباب اي اسباب حصوله وقوله
بالاختيار متعلق بمباشرة اي فهذا الجعل مبني على المعنى
الاول للضروري وهو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق
اذ العلم الحاصل بالحواس عن قصد واختيار تحصيله
مقدور للمخلوق فيكون اكتسابيا لا ضروريا بالمعنى الاول
قوله وجعل بعضهم اي كصاحب التمهيد قوله ضروريا اي نظريا
للاطلاق الثاني قوله بدون الاستدلال اي النظر في الدليل
اي فهذا الجعل مبني على المعنى الثاني للضروري وهو العلم
التصديقي الحاصل بدون فكر ونظر في الدليل اذ العلم
التصديقي الحاصل بالحواس حاصل بدون فكر ونظر في
الدليل فيكون ضروريا بالمعنى الثاني قوله فظهر انه الخ تنبيه
الى آخره تفريع على ما قرره من ان الضروري يقال
تارة في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما سبق ويقال تارة
اخرى في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما سبق والتوالي

بالواو

بالواو العاطفة لظهر على جعل لم يحتج الى الاتيان بالفا
ووجه التناقض ان صاحب البداية قسم اولا العلم الحادث
الى الضروري والاكتسابي بجعل الضروري قسيما
للاكتسابي ثم قسم الاكتسابي بحسب اقسامه الثلاثة
الى اقسام ثلاثة ثالثها العلم الحاصل بنظر العقل ثم
قسم الحاصل بنظر العقل الى الضروري والاستدلالي
بجعل الضروري قسما من الحاصل بنظر العقل الذي هو
قسم من الاكتسابي وقسم القسم من الشيء قسم من ذلك
الشيء فيكون الضروري قسما من الاكتسابي وقد كان اولا
جعله قسيما له فيكون الضروري قسيما للاكتسابي وقسما
منه وذلك يستلزم التناقض وانما ان الضروري
الاكتسابي بمقتضى كونه قسيما وغير الاكتسابي بمقتضى كونه
قسيما وذلك ان تقول في توجيه التناقض انه فهم من
الكلام الاول ان الضروري لا يكون بكسب ومن الكلام
الثاني انه يكون بكسب وحاصل ما اراده الشارح من دفع
التناقض ان الضروري له معنيان معنى به يقابل
الاكتسابي ومعنى به يقابل الاستدلالي فباعتبار المعنى
الذي به يقابل الاكتسابي جعله قسيما للاكتسابي
وباعتبار المعنى الذي به يقابل الاستدلالي جعله قسما
من الاكتسابي فما جعله صاحب البداية قسيما للاكتسابي
مغاير لما جعله قسما منه والتناقض المحوج الى الجواب
المذكور مبني على اتحاد ما ان ضميره واسبابه في كلام صاحب
البداية للعلم الحاصل بمباشرة سبب من الاسباب وهو الا
وقد اعترض بان التناقض المذكور لا يتحقق من كلام
صاحب البداية وان جعل للضروري معنى واحد

كتسابي

وهو ما يقابل الاكتسابي حتى يحتاج لدفعه بما ذكر لانه
انما يلزم التناقض لو كان المفهوم من عبارة البداية
ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري والمستد لا لي
قسم من الاكتسابي المقابل للضروري وليس كذلك بل
هو قسم من مطلق العلم لانه قد صرانه لا يحصل العلم الحادث
سواء كان ضروريا او نظريا بدون سبب من مطلق
الاسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل بسبب
من مطلق الاسباب الى ما يحدثه الله في العبد بلا توسط
مباشرة اسبابه باختيار والى ما يحدثه فيه بتوسط
مباشرة اسبابه باختيار ثم قسم مطلق السبب
الصادق باي سبب من الاسباب الشاملة للاسباب
المباشرة وغيرها المتحققة في الضروري والمستد لا لي
الى ثلاثة اقسام لنا على ما هو الظاهر من قوله واسبابه
فان الظاهر منه مع مر اعاة ما مر ان الضمير عائد على
مطلق العلم من غير تقييد بكونه حاصلا بمباشرة سبب
من الاسباب ولا بكونه حاصلا بدون مباشرة سبب
من الاسباب فيكون المقسم مطلق السبب الصادق
باي سبب من الاسباب ويكون الحاصل بنظر العقل
قسما من مطلق العلم لا من الاكتسابي ثم قسم الحاصل بسبب
خاص منها وهو نظر العقل اي توجهه وملاحظته الى
الضروري والمستد لا لي ولا شك انه لا يلزم من ذلك كون
قسم الشيء قسما له اذ ليس نظر العقل من الاسباب التي
لا تكون الا على وجه المباشرة حتى يكون العلم الحاصل
به علما حاصلا بسبب مباشر فيكون داخلا في الكسبي
ويكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض بل هو

شامل

شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون على وجه
المباشرة كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير
احواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست
بمقدورة للعبد والنظر العقل وتوجهه الذي يكون
على وجه المباشرة كما في النظريات فانها حاصلة بملاحظة
العقل التي هي حاصلة بالقصد والاختيار فما حصل
منه بدون المباشرة يكون ضروريا وما حصل منه بالمبا شرة
يكون نظريا ولو سلم ان المقسم للاقسام الثلاثة هو
السبب المباشر بناء على ان ضمير واسبابه للاكتسابي
فيجوز ان يكون نظر العقل الذي لاجل تقييد المقسم
وهو السبب المباشر به يحصل قسم منه اعم من وجه
من السبب المباشر الذي هو المقسم فان نظر العقل باعتبار
ذاته وقطع النظر عن كونه قسما اعم من السبب المباشر
من وجه اذ هو متحقق في الوجدانيات وليست
حاصلة بسبب مباشر والسبب المباشر متحقق في
الحسيات وليست حاصلة بنظر العقل وكلاهما متحقق
في النظريات والمقسم للضروري والمستد لالي
في قوله لم الحاصل بنظر العقل ضروري يحصل اولا
التوجيه الخ هو العلم الحاصل بالاعم اي بنظر العقل
الاعم الشامل للسبب المباشر وغيره فلا يكون الضروري
داخلا في الكسبي فلا يلزم التناقض اصلا وبهذا ظهر
لك ان النسبة بالعموم والخصوص الوجهي بين
المقسم وهو السبب المباشر وبين القيود باعتبارها
في حد ذاتها التي بانضمامها اليه تحصل الاقسام لا بين
المقسم والاقسام حتى يرد ان الاقسام يجب ان تكون

شرة

اخص مطلقا من المقسم فلا تكون اعم منه من وجه فتامل
قوله صاحب البداية هو الامام نور الدين احمد بن
محمود بن ابي بكر الصابوني النجاري الحنفي قوله الحادث
خرج به علم الله فلا يتصف بضرورة ولا اكتساب
قوله ما يحدثه الله اي علم يحدثه الله قوله العالم في نسخة
العبد قوله من غير كسبه اي يتعلق قدرته بالمكسوب
وقوله وارادته اي ومن غير يتعلق ارادته فالعطف
مغاير وهذا اي قوله من غير كسبه وارادته هو معنى
كونه غير مقدور للمخلوق قوله كالعلم بوجوده اي
بوجود العالم اي بانه موجود فهو علم تصديقي قوله
وتغير احواله اي احواله المتغيرة بحسب الاوقات
كلذته والمه وانقباضه وانبساطه وغمه وفرحه
وسائر عوارضه النفسانية المعلومة بالوجدان
فان قلت قد سبق ان الوجدانيات معلومة بسبب
العقل اي بسبب نظره فيكون العلم بها حاصلا بكسبه
فكيف يمثل بالعلم بها لما حصل بدون كسبه فالجواب
انه اريد بالسبب فيما سبق ما يفضي الى العلم في
الجملة اي وان لم يكن مقدورا لنا حاصلا بمباشرتنا
ولهذا جعل نفس العقل سببا واراد صاحب البداية
بالسبب ما هو مقدور لنا حاصل بمباشرتنا اي
ونظر العقل في الوجدانيات ليس حاصلا بقدرتنا
ومباشرتنا فلذا مثل للعلم الحاصل بدون كسب بالعلم
بالوجدانيات فان قلت توجه النفس الى عوارضها
لا بد منه في معرفتنا بها ولهذا قد يعرض الجوع المبرح
والالم الشديد للاشتغال بهم وحينئذ لا يصح التمثيل

بالعلم

بالعلم بها للعلم الحاصل من غير كسبه فالجواب
ان ذلك اي توقف معرفتها على توجه النفس لها ممنوع
لان العوارض لا تغيب عن المدرك فيدوم ادراكه
لها فتكون معرفتها حاصلة بدون توجه النفس لها
نعم قد يذهل عن الشعور بها لعارض كالاشتغال
بهم بخلاف الخارج فان العلم به انما يكون بارتسام
صورته والارتسام كما لا يلزم اصله لا يلزم دوامه
فيحتاج في ذلك الى التوسل بالاسباب فتامل قوله
ما يحدثه الله اي علم يحدثه قوله فيه اي في العالم اي في
نفسه قوله كسب العبد اظهر في مقام الاضمار
اذ مقتضى الظاهر ان يقول كسبه بالضمير قوله
وهو اي كسب العبد قوله مباشرة اسبابه اي اسباب
العلم قوله واسبابه اي اسباب الاكتسابي على
ما جرى عليه الكل او اسباب مطلق العلم كما قلنا قوله
ونظر العقل اي توجهه للشيء وملاحظته قوله ثم قال
اي صاحب البداية بعد ما سبق قوله باول النظر اي
التوجه وعلى هذا فالضروري ما يحصل باول النظر
ولما كانت ارادة هذا المعنى من الضروري تؤدي
الى منع حصر الحاصل من نظر العقل في الضروري
والاستدلالي لخروج الحدسيات والتجريبيات
ضرورة انها حاصلتان بنظر العقل وليستا
بداخلتين في الضروري لعدم حصولهما باول التوجه
لتوقفهما على الحدس والتجربة والاستدلالي لعدم
احتياجهما الى نوع تفكر احتاج الى ان يقول من غير
تفكر على انه تفسير لاول النظر فيكون المراد بالضروري

Copyright © King Saud University

مَا يحصل بدون تفكر ويراد بالتفكر المعنى الاصطلاحي
فان قلت لِمَ لم يحمل التفكر على معناه اللغوي
ويكون المعنى من غير احتياج الى سبب من الاسباب
المباشرة وتكون الحدسيات والتجريبيات داخلة في
المستدلاتي فالجواب ان تمثيله للضروري الحاصل
باول التوجه بقوله الكل اعظم من الجزء يابى ذلك
لاحتياجه الى الالتفات المقدور وتصور الطرفين
المقدور قوله واستدلالي عطف على ضروري فهو النوع
الثاني قوله يحتاج فيه اي في حصوله قوله نوع تفكر اي وهو
ترتيب الدليل قوله كالعلم بوجود النار الخ اي كعلم الشخص
بوجود النار التي لم يرها عند رؤية الدخان فانه يحتاج
الى ترتيب الدليل كان يقال في ذلك كلما كان الدخان
مرئيا كانت النار موجودة لكن الدخان مرئي فالنار
موجودة قوله والالهام الخ جواب عما يقال ان المصنف
حصر اسباب العلم للمخلوق في ثلاثة اسباب فيرد على
هذا الحصر الالهام فانه من اسباب العلم وليس واحدا
من الثلاثة المذكورة قوله المفسر اشار به الى ان الالهام
قد يفسر بمعنى يعم ما بطريق الفيض اي ما حصل من غير
سابقة طلب ولا مباشرة سبب وما بطريق الاستفاضة
اي طلب افاضة العلم من الله تعالى مع مباشرة الاسباب
وذلك المعنى العام هو الاعلام وهو غير مراد هنا لانه
قد يكون سببا عند اهل الحق ويرجع الى الخبر الصادق
قوله بالقا معنى المراد بالمعنى العلم تصورا كان او
تصديقا والمراد بالقائه ايجاد الله اياه قوله في
القلب متعلق بالقا قوله بطريق الفيض اضافة طريق

للفيض

للفيض للبيان والمراد بالفيض افاضة الله تعالى ذلك
المعنى على القلب من غير سابقة طلب ولا مباشرة
سبب والباء للملابسة متعلقة بالقا اي القا معنى
في القلب حال كون هذا القا متلبسا بطريق هي
الفيض من تلبس العام بالخاص وخرج بقوله بطريق
الفيض ما كان بطريق الاستفاضة فان قلت هذا
المعنى صادق بالضروريات الغير الاكتسابية كعلم الانسان
بوجوده وتغير احواله وكالعلم الحاصل باحدى الحواس
من غير قصد واختيار فان كلا منهما حاصل بطريق الفيض
لا بطريق الاستفاضة فمقتضاه ذلك ان يكون القاؤها
الهاما مع انه ليس بالهام فالجواب ان القاء معنى في
القلب مشعر بان الملقى من الصور العلمية خارج
عن المدرك مباين له حاصل في قوة المدركة من حيث
هو كذلك اي خارج عن المدرك مباين له فيخرج العلم
بوجوده وتغير احواله اذ هذه الصورة العلمية غير خارجة
عن المدرك ويخرج العلم الحاصل باحدى الحواس من غير
قصد واختيار لانه ليس حاصلا في قوة الشخص
المدركة من حيث انه خارج مباين بل من حيث حصوله
بواسطة قواه القائمة به وان لم يكن عن قصد واختيار
هذا وقال ابن قاسم قوله القاء معنى في القلب
المراد الخطاب الوارد على الضمير وليسمه اهل الله
بالخاطر ويقسمونه الى ما يكون بالقا الحق سبحانه وهو
الخاطر الحق وما يكون بالقا الملك وهو الالهام وما يكون
بالقاء الشيطان وهو الوسواس وما يكون حديث نفس
وهو الهاجس وهو اي الخاطر اخص مطلقا عندهم

من الوارد لان الخواطر تختص بنوع الخطاب وما تقتضي
معناه والواردات قد تكون وارد سرور ووارد
حزن ووارد قبض ووارد بسط الى غير ذلك
والظاهر ان المراد بالالهام هنا القسمان الاولان
لا الثاني فقط كما يدل على ذلك قولهم بطريق الفيض
المخرج للقسمين الاخيرين انتهى وقضية قوله وهو الالهام
ان الالهام اسم للخطاب الوارد على الضمير من قبل
الملك لا الالقائه فيخالف ظاهر عبارة المص الا ان يقال
ان وهو عائد على الخطاب لا من حيث ذاته بل من حيث
القاؤه فيكون الالهام في الحقيقة اسما لالقاء الخطاب
الوارد من قبل الملك وقال الكمال بعد ذكر هذا التقسيم
وجملة ذلك من قبيل الخطاب النفسي واذا كان من قبيل
الملك فانما يعلم صدقه بموافقة العلم يعني الشرع ولهذا
قالوا كل خاطر لا يشهد له ظاهر الشرع فهو باطل فتامل
قوله ليس من اسباب المعرفة اي بخلاف الالهام بمعنى
اعلام الله ايانا بحكم جاء في كتابه او على لسان رسوله فانه
سبب في العلم قوله عند اهل الحق اي من اهل السنة
والجماعة واحترز بذلك عما نقل عن بعض المتصوفة
وبعض الروافض من انه من اسباب العلم مستدلين على
ذلك بقوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها اي افهمهم
النفس معصيتها وطاعتها اي الهمها ان معصيتها
قبيحة وطاعتها حسنة ويجاب عنه بان المراد بالالهام
في الاية الاعلام بارسال الرسل وانزال الكتب او بدلالة العقل
لا المعنى المصطلح عليه وهو ما اشار له المص بقوله المفسر بالقاء
معنى في القلب بطريق الفيض قوله حتى يرد به الكفاية للمبتغي

وما هو

وهو كون الالهام بالمعنى المذكور من اسباب المعرفة
والضمير في به عائد على الالهام والباسببية
الاعتراض يعني لو كان الالهام من الاسباب المفيدة
للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لورد الاعتراض بان حصر
الاسباب العامة في الثلاثة لا يصح لان الالهام من
الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق واحتيج
في دفعه الى ما يحتاج اليه في دفع النقض بالحدس والتجربة
والوجد ان يقال انه لما لم يكن لهم عرض متعلق بتفصيله
وكان الحاكم فيه العقل ادرجوه في العقل وان كان حكم
العقل فيه باشتعانة من الالهام لكنه ليس سببا لعلم
عامة الخلق فلا يكون داخلا في المقسم اذ المقسم السبب
لعلم سائر الخلق فلا يرد بسببه حينئذ الاعتراض على
الحصر حتى يحتاج في دفعه الى ما ذكر قوله على حصر الاسباب
في الثلاثة اي على المص في حصره الاسباب في الثلاثة
اذ الحصر المذكور سببي في الاعتراض على المص وحينئذ
ايقاع الاعتراض على الحصر لكونه سببيا قوله الاسباب
اي الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق قوله
في الثلاثة اي الحواس والخبر الصادق والعقل قوله
وكان الاولى ان يقول اسباب العلم بالشيء اي كان
الاولى ان يقول ذلك بدل قوله اسباب المعرفة بصحة
الشيء فيعبر بالعلم بدل المعرفة ويسقط لفظ الصحة
بل الاولى حذف الشيء ايضا لانه لا يحتاج اليه وانما كان
التعبير بالعلم اولى ليوافق قوله اولا واسباب
العلم للخلق وانما كان اسقاط لفظة الصحة اولى لانه
يوهم ان الالهام سبب للعلم بفساد الشيء مع انه ليس

Copyright © King Saud University

سببا للعلم بفساد الشئ كما انه ليس سببا للعلم بصحته قوله
الا انه حاول التنبيه الخ اي الا انه قصد بالتعبير بالمعرفة
دون العلم مع انه الموافق لما سبق التنبيه الخ فقوله الا الخ
استدراك وقصد به الجواب عن الاعتراض على التعبير بالمعرفة
قوله واحدي وهو الادراك الجازم المطابق الثابت
وعلى هذا تكون المعرفة مرادفة للعلم قوله لا كما اصطلح عليه
البعض اي لا متباينان كما يفيده ما اصطلح عليه البعض
من التفرقة بينهما فان التفرقة بينهما بما يأبى تغيد التباين
والمراد بالبعض جنسه المتحقق في متعدد فان المفرق بينهما
طائفتان طائفة تخص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات
قوله بالمركبات اي بالنسب المدلولة للالفاظ المركبة كثبوت
القيام لزيد المدلول لزيد قائم وجعل النسب مركبات
باعتبار دلالة الهاء ولا يخفى ان العلم المتعلق بالنسب تصديق
قوله او الكليات اي كالانسان واو للتنويع الخلاف كما
ظهر مما سبق ولا يخفى ان العلم المتعلق بالكليات تصور قوله
بالبسائط اي المفردات كالموضوع والمحمول ولا يخفى ان
المعرفة المتعلقة بالبسائط تصور وهذا تمام ما اصطلح
عليه البعض القائل بان العلم يتعلق بالمركبات قوله او
الجزئيات اي كزيد وعمرو ولا يخفى ان المعرفة المتعلقة
بالجزئيات تصور او بحكاية الخلاف وهذا تمام ما اصطلح
عليه البعض القائل بان العلم يتعلق بالكليات فتحصل من
هذا ان بعضهم يقول ان الادراك المتعلق بالنسب
يقال له علم لا معرفة والمتعلق بالمفردات يقال له معرفة لا علم
وبعضهم يقول ان الادراك المتعلق بالكليات يقال له
علم لا معرفة والمتعلق بالجزئيات يقال له معرفة لا علم

ويلزم

ويلزم على هذا القول ان الادراك المتعلق بالنسب
لا يقال له علم ولا معرفة لان الكلية والجزئية من
اوصاف المفرد فلا تتصف به النسبة فتدبر قوله الا ان
تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له اي لكن تخصيص الصحة
بالذكر مما لا وجه له لان الالهام ليس من اسباب المعرفة
لفساد الشئ ايضا والتخصيص يوهم كونه من اشباهها
واذا كان التخصيص لا وجه له فلا يمكن الجواب عنه فالمراد
دفع بهذا الاستدراك توهم انه يمكن الجواب عن الاعتراض
على اثبات الصحة كما امكن الجواب عن الاعتراض على
التعبير بالمعرفة واجاب بعضهم عنه بانه ليس المراد
بالصحة الصحة المقابلة للفساد بل المراد بها تقرر الشئ
وتحققه في الذهن على الوجه المطابق للواقع تقابل ذلك
الشئ كان او اثباتا بناء على ان المراد بالشئ المعلوم
لا الموجود والاصح تقسيمه الى النفي والاثبات
والدليل على استعمال الصحة بهذا المعنى قول العرب صح
الخبر وصح الحديث اي تقرر وثبت ومنه قول الشاعر
وصح عند الناس اني عاشق غير انهم لم يعرفوا عشقي لمن
اي ثبت عند الناس اني عاشق غير انه اي الحال
والشان لم يعرفوا اي لم يعلموا ان عشقي حاصل لمن
ورد هذا الجواب بانه خلاف الظاهر وان فيه استدراكا
وايهاما لخلاف المقصود اما كونه خلاف الظاهر فلان
المتبادر من اطلاق الصحة عند الفساد او المرض واما ان
فيه استدراكا فلانه يكفي ان يقال ليس من اسباب المعرفة
بالشئ اذ يتم المقصود بدونها ان العلم بالصحة وغيرها
يؤخذ من اطلاق لفظ المعرفة واما ان فيه ايهاما لخلاف المقصود

Copyright © King Saud University

فلان الصحة تقال على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل
المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع ففي
ارادة الثبوت منها بلا قرينة ايهام خلاف المقصود وقال
العلامة العصام يمكن ان يقال لا مجال لانكار ان
الالهام يكون سببا لله وراك انما النزاع في انه هل
للعلم الحاصل به وثوق ام لا فالنزاع يرجع الى انه
هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع او لا فنبه
بادراج الصحة على ان نفي التسبيه ليس لانه لا يكون
سببا لله وراك بل لانه لا يكون سببا لمعرفة صحة المدرك
اي مطابقته للواقع وكان من وقع في جعله سببا
انما وقع من بعض الانبيا كما قوانبيا بالالهام وعلى هذا
ينبغي نفي سببية الرويا للعلم ايضا اذ بعض النبوة
كانت بالرويا انتهى قوله ثم الظاهر اي لئلا من موافقة
الواقع لامن المتن لان الظاهر منه السلب الكلي القائل
لا شيء من الالهام بسبب للمعرفة قوله انه اراد الخ اي ان
المصنف يرد بقوله والالهام ليس من اسباب المعرفة ان
الالهام ليس سببا للعلم مطلقا وانما اراد به انه ليس
سببا يحصل به العلم لعامة الخلق كما هو شان الاسباب
الثلاثة المذكورة وانما هو سبب لعلم الملهم فقط
فاذا قال شخص الهمت كذا فادرك غيره مدلوله لم
يكن ذلك الادراك علما وهذا في غير الانبياء واما
الانبيا فالهامهم سبب يحصل به العلم لعامة الخلق
فاذا قال النبي الهمت كذا فادرك الناس مدلوله
كان ذلك الادراك علما وحينئذ يكون داخلا في خبر
الرسول فتامل قوله ويصلح للالزام على الغير اي وليس

سببا

سببا يصلح لالزام الغير بمفاده والمراد بالغير غير
من قام به ذلك الالهام وعلى متعلقة بالالزام ثم يحتمل
ان تكون بمعنى اللام وان تكون باقية على حقيقتها
ويكون ضمن الالزام معنى الاحتجاج فعداه بعلى ولو
قال لالزام الغير حكما من الاحكام لكان اولى وكان الاولى
ان يقول او يصلح لان احد التقييدين كاف في صحة
النفي فتامل قوله والا فلا شك انه قد يحصل به العلم اي
لكن اراد ما ذكر بل اراد انه ليس سببا للعلم مطلقا فلا
يصح النفي لانه لا شك انه اي الالهام قد يحصل به للملهم
العلم اي علم الملهم به اي بكونه يفيد العلم قاله الشم
واعترض بان الذي دلت عليه الاخبار ان من امة
محمد صلى الله عليه وسلم محدثين اي ملهمين وليس فيها
انه يفيد العلم قوله في الخبر اي الخبر الصادق فقد
اخرج البخاري عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم لقد كان فيمن قبلكم من الامم محدثون فان
يكن من امتي احد فانه عمر ومحدثون بفتح الحا والدال
المهملتين ومعناه ملهمون وظاهر قوله فان عمر الحصر
في عمر لكنه غير مراد بشهادة لفظ رواية مسلم
عن عايشة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول
قد كان فيمن قبلكم من الامم محدثون فان يكن في امتي
منهم احد فان عمر بن الخطاب منهم قوله وحكي عن كثير
من السلف يحتمل ان المراد حكي عن كثير من السلف
القول بان الالهام سبب للعلم بالشيء في حق صاحبه
ويحتمل ان المراد حكي عن كثير من السلف وقوع الالهام
لهم قوله واما خبر الواحد الخ جواب عما يقال ان خبر الواحد

Copyright © King Saud University

العدل وتقليد المجتهد يفيد ان العلم ايضا فلا يصح حصر
اسباب العلم في الثلاثة المذكورة وقوله العدل اي المصدق
شرعا فيما اخبر به واياد خبرا لواحد العدل مما لا حاجة
اليه لانه سبق ان العلم لا يشمل الظن قوله وتقليد المجتهد
اي تقليد الانسان في امور التقليدية الاجتهادية
المجتهد اي الباذل جهده في تحصيل الحكم الشرعي بشرائطه
والمراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد المعتقد له فانه
يفيده الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال قوله فقد
يفيد ان الاولى فيفيد ان يحذف قد لان خبر الواحد
لا يفيد الا الظن والتقليد لا يفيد الا الاعتقاد الجازم
القابل للزوال الا ان يقال قد للتحقيق قوله الظن راجع
لخبر الواحد قوله والاعتقاد راجع للتقليد قوله الذي
يقبل الزوال اي بتشكيك المشكك اي ولا يفيد ان العلم
وحينئذ يكون حصر الاسباب في الثلاثة صحيحا ولا يرد
عليه خبر الواحد والتقليد لعدم افادتهما العلم قوله
فكانه اراد بالعلم ما لا يشملهما اي فكان الحصر اراد بالعلم
في قوله واسباب العلم ما لا يشملهما اي الظن والاعتقاد
الجازم القابل للزوال بان اراد به الاعتقاد الجازم
المطابق الذي لا يقبل الزوال واعترض على الشيخ في اتيانه
بكان المفيدة للظن بان ارادة الحصر بالعلم ما لا يشمل
الظن والاعتقاد الجازم القابل للزوال مجزوم بها انه
قد جزم الشيخ فيما سبق بان العلم عندهم ما يطلق على غير
اليقينيات حيث حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى
عدم احتمال النقيض حاسما ومادة فلا وجه للاتيان بكلمة
كان المشعرة بالظن واجيب بان كان هنا للتحقيق

نحو

نحو كانك بالشتا مقبل وبان عبارة المصنف لا تدل
صريحا على ان المراد بالعلم ما لا يشمل الظن والاعتقاد
القابل للزوال اذ يحتمل ان يكون اراد به ما يشملهما
وهو مطلق الادراك لان العلم قد يطلق ويراد به
مطلق الادراك كما يشعر به قوله فيما سبق ولكن ينبغي
ان يحمل التجلي الخ حيث عمم التعريف اولا وخصصه ثانيا
وحيث كان العلم في عبارة المصنف محتملا لان يراد به ما يشمل
الظن والاعتقاد القابل للزوال تكون ارادته ما لا
يشملهما منه مظنونة وحيث كانت مظنونة كان للاتيان
بكان وجه اذ الاحتمال المذكور في الاتيان بها فان قلت
حصر المصنف الاسباب في الثلاثة قرينة صريحة على ان المصنف
يريد بالعلم مطلق الادراك لان اسباب مطلق الادراك
ليست منحصرة في الثلاثة المذكورة بل هي كثيرة كالحدس
المحتف بالقرائن والالهام وخبر الاحاد والتواتر فالجواب
انه يجوز ان يكون الحصر للاسباب المعتد بها المفيدة
للعلم بلا تخلف فتامل قوله والا فلا وجه لحصر الاسباب
في الثلاثة اي والا يرد المصنف بالعلم ما لا يشملهما بان
اراد به ما يشملهما وهو مطلق الادراك فيتوجه الاعتراض
على المصنف في حصره اسباب العلم في الثلاثة المذكورة بانه
لا وجه لحصر اسباب العلم بمعنى مطلق الادراك في الثلاثة
المذكورة اذ اسبابه كثيرة كما علمت وقد علمت الجواب
عن هذا الاعتراض وهو انه يجوز ان يكون الحصر
للاسباب المعتد بها المفيدة للعلم بلا تخلف الا ان
يقال ان قوله فلا وجه له اي بحسب الظاهر فله بناء ان
له وجها في نفس الامر وهو ما سبق في الجواب المذكور فتامل

Copyright © King Saud University

قوله والعالم الخ اعلم ان المصنف جعل اثبات الحقايق ومباحث العلم واشباهه امام المقاصد التي هي العقايد لانها في الاصل من مبادیها وان عدها المتاخرون من الفن فالحكم بحدوث العالم صحته متوقفة على ثبوت حقايق الاشياء وتحقق العلم بها وكون العقل باعتبار النظر في الدليل سببا للعلم اذ لو انتفى احدها لم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال عليه ولما كان المقصود الاعظم من هذا العلم معرفة وجود الباري عز وجل وكان العالم دليلا عليه دلالة الاثر على المؤثر وكانت الدلالة تتوقف على حدوثه شرع في بيان حدوثه معدما له على بيان وجود المولى وما يتصف به ومن هذا يظهر لك ان حدوث العالم اصل للمعرفة المذكورة بل حدوث العالم اصل لجميع العلوم الاسلامية لانه لو كان قديما لزم ان لا يكون متناهيا ويلزم عليه نفي ما جاءت به الشرايع من فنا العالم وتبديل الارض غير الارض والسموات ونفي القيامة فتبطل فائدة الوعد والوعيد ويلزم تكذيب الرسل وانكار الشرائع وذلك من اقبح الكفر قوله ماسوى الله اي غير الله وفيه امران الاول انه ان كان المراد بكلمة ما شيأ ما فلا يصح استثناء الله تعالى منه لان كلمة ما نكرة منتشة الا عمومها فلا يصح الاستثناء منها وان كان المراد بها كل شيء فلا يصح الاتيان به في مقام التعريف لان المعرف للمفهوم لا للافراد فالاولى ان يقول ما كان غير الله الثاني انه ان كان المراد بكلمة ما شيأ ما متناولا للاشخاص فيقتضي ان زيدا يقال له عالم مع انه لا يقال له عالم وان كان المراد بها الجنس على ما حقق لم يصح استثناء الله تعالى لعدم دخوله

تحت

تحت الجنس ويمكن اختيار الشق الاول وحمل قوله من الموجودات على معنى من اجناس الموجودات فتخرج ه الاشخاص لكن فيه انه يكفي في التعريف حينئذ جلش من اجناس الموجودات ولا يحتاج الى ذكر ما سوى الله تعالى اذ في ذكره اطالة وقد رشحنا العلامة العدوي ان المراد بالغير المستثنى به السوى المعنى الاصطلاحي وهو المنفك فتخرج به صفات الله لانها ليست منفكة ه وحينئذ لا يحتاج الى استثنائها مع استثنا الله بان يقال ما سوى الله وصفاته او الى اخراجها بقوله مما يعلم به الصانع ويصدق بالمعدوم والاعتباريات والاحوال على القول بثبوتها كما يصدق بالموجودات وليس المراد به المعنى اللغوي وهو المغاير ولو امرا ما كالتغاير في المفهوم والمصدق حتى يصدق بصفات الله ويحتاج الى استثنائها مع استثنا الله بان يقال ما سوى الله وصفاته او الى اخراجها بقوله مما يعلم به الصانع كما يصدق بالمعدوم والاعتباريات والاحوال وما قرره شيخنا من حمل الغير على المعنى الاصطلاحي هو مقتضى كلام العلامة الخيالي في قوله مما يعلم به الصانع وقال العلامة عبد الحكيم حمل الغير على المعنى الاصطلاحي بعيد عن الفهم لانه خلاف المتبادر ويلزم عليه استدراك قوله من الموجودات لان الغير المصطلح عليه لا يطلق عندهم الا على الموجود انتهى واذا كان الغير بالمعنى الاصطلاحي لا يطلق عندهم الا على الموجود فلا يصدق بالمعدوم والاعتباريات والاحوال خلاف ما قرره شيخنا العلامة فتامل قوله

١٧٩ ك ١٨١

من الموجودات بيان لما سوى الله اي من الامور التي
لها تحقق في الخارج ويمكن رؤيتها بالبصر كانت بسيطة
او مركبة كانت من ذوي العلم او لا وخرج به المعدومات
بانشرها ممكنة او مستحيلة والاعتباريات والاحوال
على القول بنفيها وانها واسطة بين الموجود والمعدوم
وان كون الشخص عالما مثلا عبارة عن قيام العلم
بالموصوف فيكون امرا اعتباريا واما على القول
باثباتها وانها ثابتة في الخارج قائمة بموصوفها موجودة
في الخارج بحيث يمكن رؤيتها بالبصر ولا معدومة فيه
وهو قول القاضي وامام الحرمين وبعض المعتزلة
فتكون من العالم وعليه فيراد في التعريف والاحوال
وقد يقال ان الاحوال وان كانت من العالم الا ان
المراد بالعالم هنا ما عداها لانه اخبر عنه بانه محدث
وقد فسر الاحداث بالاخراج من العدم الى الوجود
وهي ليست موجودة وانما هي ثابتة في الخارج واعلم
ان الامور الاعتبارية لا تتعلق بها القدرة فلا تكون
مخلوقة وحيث لم تكن مخلوقة لا تكون من العالم وان
الاحوال على القول باثباتها تتعلق بها القدرة فتكون
مخلوقة لله تعالى وحيث كانت مخلوقة لله كانت من
العالم وكان العالم الجواهر والاعراض والاحوال
فتدبر قوله مما يعلم به الصانع اي حال كون الموجودات
مما يعلم به الصانع واعلم انه على احتمال ان يكون اراد
بالغير المفسر به السوى المغنى الاصطلاحي يكون
قوله مما يعلم به الصانع ليس جزءا من التعريف والا يلزم
استدراكه لان ما يخرج به من صفات الله قد خرج بقوله

سوى

وقف لله تعالى

سوى الله لان صفات الله ليست غيرا بالمعنى الاصطلاحي
سبق وصار التعريف جامعا مانعا بدونه وعليه فزيادة
هذا القيد في التعريف للاشارة الى وجه التسمية بين
الاسم والمسمى فان العالم مشتق من العلم بكسر العين وكون
اللام او العلم بفتحهما بمعنى العلامة اسم لما يعلم به كالخاتم
لما يختم به وما يعلم به الشيء يكون علامة عليه ثم غلب على
ما سوى الله من الموجودات والاحسن ان يقال ان زيادته
في التعريف للاشارة الى ان العالم اسم لاجناس الموجودات
لا مطلقا بل من حيث انها يعلم بها الصانع وعلى احتمال ان
يكون اراد بالغير المعنى اللغوي يكون قوله مما يعلم به الصانع
جزءا من التعريف خرج به صفات الله لانها لا يعلم بها الصانع
وكونه جزءا من التعريف هو المشهور وقد علمت ان العلامة
عبد الحكيم اختار هذا الاحتمال فيكون مختار الكوني جزءا
من التعريف وقوله يعلم به الصانع اي من حيث ثبوت
الوجود له فيكون العلم المتعلق به تصديقا وفي قوله الصانع
اشارة الى جواز اطلاق الصانع على الله فتامل قوله
يقال عالم الاجسام الخ يعني ان العالم يطلق على الجنس الواحد
من الاجناس كما في عالم الاجسام وعالم الاعراض اي جنس
اجسام الادميين وجنس اجسام الملائكة وجنس اجسام
الجن وهكذا وجنس البياض وجنس السواد وهكذا وعلى
النوع الواحد من الانواع كما في عالم الانسان وعلى الصنف
الواحد من الاصناف كما في عالم البر وعلى النوع الواحد
والصنف الواحد الجملة من الانواع او الاصناف في اطلاق
العالم عليه فيكون العالم موضوعا للقدر المشترك بين
الاجناس والانواع والاصناف وهو ما سوى الله مما يعلم

بالعالم والمناسبة ع

به الصانع فيجوز اطلاقه على كل واحد من الاجناس او
الانواع او الاصناف وعلى جملة منها وعلى كلها اطلاق
اسم الكلي على جزئياته كاطلاق الانسان على كل فرد من
افراده وعلى جملة منها وعلى كلها فلا يطلق على افراد الجنس
او النوع او الصنف فلا يقال عالم زيد لان زيدا ليس بعالم
وانما هو فرد من افراد ما يطلق عليه العالم وهو الانسان
وجزئي من جزئياته لا جزئي من جزئيات ما وضع له لفظ
العالم وهو الامر الكلي المشترك بين الاجناس والانواع
والاصناف لان الذي من جزئياته كلي ذلك الفرد الصادق
به وبغيره من الافراد كالانسان لا نفس ذلك الفرد
وليس العالم موضوعا لكل واحد من الاجناس والانواع
والاصناف ولا لكل جملة من الاجناس والانواع والاصناف
ولا لكل من كل الاجناس وكل الانواع وكل الاصناف فان
العقل يتعدد الوضع بحسب كل جنس وكل نوع وكل صنف
مثلا كما في لفظ العين قول بلا دليل ولا موضوعا للهيئة
المجتمعة من كل الاجناس وكل الانواع وكل الاصناف اذ لو
كان موضوعا للهيئة المجتمعة مما ذكر لما صح جمعه كما في قوله
تعالى رب العالمين لان الجمع لا يساوي مفرده والقوك
بالاشتراك بين الهيئة المذكورة وكل واحد من الاجناس
والانواع والاصناف مثلا خلاف الاصل لا يصار اليه بلا
ضرورة داعية اليه وانما اطلاقه على الهيئة المذكورة
لكونها جزئيا من جزئيات ما وضع له وهو القدر المشترك
كما سبق لا لكونها وضع لها بوضع على حدتها فان قلت
عبارة المصنف صريحة في كون العالم اسما للمجموع اي الهيئة
المجتمعة المذكورة حيث قال بجميع اجزائه دون ان يقول

بجميع

بجميع جزئياته فالجواب انا لا نسلم ان عبارته صريحة فيما
ذكر لان قوله العالم بجميع اجزائه محدث قضية كلية معناه كل
جلس يصدق عليه مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه محدث
فيكون فيه اشارة الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع
حدوث الاجزاء التي تركب منها في الخارج والمراد بتركبه منها
في الخارج تركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب
من الجدران والسقف وهو ابلغ في الرد على الفلاسفة
واعلم انه لما كان تغيير الله تعالى للعالم بما سوى الله من الموجودات
هو الخلاف المقصود من وجهين الاول انه يوهم جواز
اطلاق العالم على الجزئيات لانها الموجودة بالذات اي
الافراد التي هي جزئيات الاجناس والانواع والاصناف
كزيد وعمرو مع انه لا يجوز الثاني انه يوهم اختصاص اطلاقه
على المجموع به حيث اتى في بيان كلمة ما بصيغة الجمع مع ان
اطلاقه ليس مختصا بالمجموع لانه كما يطلق على المجموع يطلق
على كل واحد من الاجناس والانواع والاصناف وعلى جملة
مجتمعة منها وعلى كل كل منها ازال الله هذا الايهام بقوله
يقال عالم الاجسام الخ فان في اتيانه بالامثلة من الاجناس
اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات فحينئذ يكون
في قوله من الموجودات مضاف محذوف اي من اجناس الموجودات
اي وانواعها واصنافها وفي اطلاقه العالم على جملة من
الاجناس وعلى كل واحد من الاجناس اشارة الى انه اسم
موضوع للقدر المشترك بين جميع الاجناس وحينئذ يجوز
اطلاقه على كل واحد من الاجناس وعلى كلها اطلاق اسم
الكلي على جزئياته كما سبق فلا يختص اطلاقه حينئذ بالمجموع
لا اسم موضوع للكل اي المجموع وهو الهيئة المجتمعة

Copyright © King Saud University

حتى يختص اطلاقه بالمجموع هذا ما افاده العلامة
الخيالي والعلامة عبد الحكيم وفي حاشية العلامة
الكستلي ما يخالف بعض ذلك وعليه جرى النجاري في
شرحه وشيخنا العلامة في تقريره وهو ان العالم اسم
لجملة احاد متجانسة من الموجودات باعتبار انها شيء يعلم
به الصانع اي سواء كانت تلك الجملة جملة احاد جنس واحد
كما في عالم الحيوان او جملة احاد اجناس متعددة مجتمعة
كما في عالم الاجسام فانه يفيد استغراق جمل احاد اجناس
الجسم فيشمل جميع افراد اجناسه فان الجسم جنس عالي
تحته اجناس ويعبر عنها بالانواع الاضافية كجنس اجسام
الادميين وجنس اجسام الملايكة وجنس اجسام الجن
وهكذا او تحت كل جنس احاد يجمعها جملة فاذا قيل عالم
الاجسام افاد استغراق جمل احاد اجناس الجسم فيشمل
جميع افراد اجناسه وبما ذكر يتضح ما قصده الشمني من تمثيله
بعالم الحيوان وعالم الاجسام الى اخره ومعنى كون الاحاد
متجانسة انها متماثلة في حقيقة من الحقايق فيقال عالم
الانسان لان بين احاد الانسان تجانس اي تماثل في الحيوانية
والناطقية وهكذا ولو قال عالم الاعيان بدل قوله عالم
الاجسام لكان انسب بقوله عالم الاعراض فتامل قوله الى
غير ذلك اي منتهيا ذلك العقول الى غير ذلك المذكور من
اجناس الموجودات وانواعها واصنافها كعالم الانسان
وعالم البر قوله فتخرج صفات الله اي تخرج من تعريف
العالم بقوله سوى الله ان كان المراد بالغير المعنى الاصطلاحي
وهو المنفك لانها ليست منفكة عن ذات الله او بقوله مما
يعلم به الصانع ان كان المراد به المعنى اللغوي وهو المغاير

في

في امر مما يعلم بها الصانع اي فليست صفات الله
من العالم واعلم ان اخراج صفات الله بما ذكر منظور
فيه لمذهب الاشاعرة في صفات الله الذاتية القائلين بانها
صفات موجودة ليست غير الذات ولا عينها المذهب
المعتزلة القائلين بنفيها وانها عين الذات لخروجها عن
التعريف بما المبينة بقوله من الموجودات لانها لا وجود
للصفات عندهم قوله لانها ليست غير الذات اي غير منفكة
او غير ما يعلم به الصانع على ما سبق وبهذا التقرير يعلم
ان قوله لانها ليست غير الذات يناسب اخراجها بسوى
الله واخراجها بما يعلم به الصانع وان كان بحسب ظاهره
انما يناسب الاول وقضية هذا التعليل الاحتياج في اخراج
صفات الله التخصصية الى التمسك بانها ليست غير الذات
مع انه لا يحتاج في اخراجها الى ذلك لخروجها من اعتبار
الجنس في التعريف كما ظهر لك مما سبق نعم يحتاج اليه في اخراج
جنس الصفة فتامل قوله ليست عينها اي لتغايرهما مفهوما
ومصداقا قوله بجميع اجزائه متعلق بمحدث فهو مقدم من
تاخير قدم لتاكيد الرد على الفلاسفة المشار اليه بالنص
على جميع الاجزاء والباء باء الملابسة اي والعالم محدث
حال كون الحدوث متلبسا بجميع اجزائه اي لا ببعضها دون
البعض الاخر خلافا للفلاسفة قوله من السموات اراد بها
ما ارتفع في جهة العلو من الافلاك فيشمل العرش والكرسي
قوله وما فيها اي من الملايكة والكواكب السيارة والثابتة
وغيرها من العلويات التي لا يعلمها الا الله وفي التعبير بفيها
اشارة الى انها كونية كبعض البعض بالنسبة لما فيها من
الصغار قوله والارض عطف على السموات واراد بالارض

ما انخفض في جهة السفل فيشمل ما كان في باطنها كالمعادن
والكنوز فهو في حكمها فلذا لم يحتج في ادخالها الى ان يقول
وما فيها لانه داخل فيها بدونه وانما افرد الارض مع انها سبع
طباق بعضها فوق بعض على المعتمد لاطبقة واحدة بدليل
قوله تعالى الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن
وقوله عليه الصلاة والسلام من غصب قيد شبر من ارض
طوقه من سبع ارضين يوم القيامة اقتداء بالايات
القرانية ولان الارض من جنس واحد بخلاف السموات فانها
من اجناس مختلفة فلذا جمعت قوله وما عليها اي من
الحيوان والنبات وغيرهما ولا يخفى ان السموات اذا كانت
كرية كما كانت الارض وما عليها من جملة ما فيها فلا حاجة الى
ذكرها مع قوله وما فيها الا ان يقال ذكرها وان دخلا في قوله
وما فيها لاعظميتها او لانهما مدركان لنا بالمشاهدة فيكونان
اعظم دليل على وجود الصانع قوله اي مخرج من العدم
الى الوجود اعلم ان للحدوث عندنا تفسيرين احدهما الخروج
من العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للموجود
ثانيهما كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار
صفة الوجود والانسب بجعل المحدث على العالم تفسير
الحدوث بالمعنى الاول فلذا فسره به وفي تفسيره به مرادا
به المعنى الاتي في قوله بمعنى انه كان معدوما فوجد رد على
الفلاسفة المفسرين له بالاحتياج في الوجود الى الواجب
ضرورة ان ذات المحدث لا تستقل بايجادها فتفتقر الى
موجد واجب الوجود وان الحدوث عندهم يطلق بالاشتراك
على معنيين احدهما هذا الذي ذكرناه وثانيهما الوجود المسبوق
بالعدم ويسمون الاول حدوثا ذاتيا ويقابله العدم الذاتي

ويفسر

ويفسر بعدم الاحتياج في الوجود الى الغير بان لا يكون الوجود
ناشيا عن الغير ويسمون الثاني حدوثا زمانيا ويقابله العدم
الزماني ويفسر بعدم المسبوقية بالعدم وعندهم العدم
الذاتي ويفسر بعدم المسبوقية بالعدم وعندهم العدم
الذاتي خاص بالباري دون العدم الزماني اذ لا منافاة
عندهم بين العدم الزماني والحدوث الذاتي فالباري تعالى
قديم بالعدم الذاتي لان وجوده ليس ناشيا عن غيره لانه
الغني عنا مطلقا وقديم بالعدم الزماني لان وجوده ليس
مسبوقا بالعدم فلا ابتداء لوجوده وافراد الانسان كزيد
وعمرو حادثة بالحدوث الذاتي لان وجودها ناشئ عن غيرها
وهو المولى عندنا والعقل الفياض عندهم فهي محتاجة في
وجودها الى واجب الوجود وحادثة بالحدوث الزماني لان
وجودها مسبوق بالعدم والسموات والعناصر والاجناس
حادثة بالحدوث الذاتي لاحتياجها في وجودها الى واجب
الوجود قديمة عند الفلاسفة بالقدم الزماني لان وجودها
عندهم ليس مسبوقا بالعدم واهل السنة لا يثبتون
العدم الذاتي وان كان ثابتا له تعالى استغناء عنه باثبات
وجوب الوجود اذ العدم الذاتي عند الفلاسفة يرجع لوجوب
الوجود واعلم انه يلزم من ثبوت العدم الذاتي ثبوت
العدم الزماني دون العكس اذ الفلاسفة تقول بقدم السموات
قدما زمانيا ومع ذلك هي حادثة حدوثا ذاتيا فبينهما عموم
وخصوص مطلق والاعم العدم الزماني وانه يلزم من
ثبوت الحدوث الزماني ثبوت الحدوث الذاتي دون العكس
لما علمت من ان السموات حادثة حدوثا ذاتيا ومع ذلك هي قديمة
عندهم قدما زمانيا فبينهما عموم وخصوص مطلق والاعم الحدوث

الذاتي

وقد عرفت مما ذكرناه محل الاجتماع في كلتا النسبتين
كما عرفت منه محل الانفراد فتدبر قوله بمعنى انه كان
معدوما فوجد اي لا بمعنى انه كان منظروفا في العدم
فاخرج منه الى الوجود حتى يكون قديما قدما زمانيا
وحادثا حدوثا ذاتيا والبا للملابسة اي حال كون
الخروج من العدم الى الوجود متلبسا بهذا المعنى
لا بالمعنى الاخر الذي قالت به الفلاسفة فان قلت
لا حاجة الى قوله بمعنى انه كان معدوما فوجد لانه يغني
عنه قوله اي مخرج من العدم الى الوجود فالجواب
انه لا يغني عنه لان الفلاسفة يقولون انه مخرج من
العدم الى الوجود بمعنى انه لا مكانه وكونه مستوي
الطرفين يحتاج في وجوده الى من يخرجه عن صقع
العدم ويخصصه بالوجود ولولا وجود الواجب ما وجد
ومع ذلك يقولون ان بعض اجزائه كالسموات قديمة
بالقدم الزماني وحينئذ يكون الاخراج من العدم الى
الوجود محتملا للقدم الزماني الذي قالت به الفلاسفة
ولما كان الاخراج من العدم الى الوجود محتملا لمصاحبة
القدم الزماني مع انه غير مراد اردفه الشم بقوله بمعنى
انه كان معدوما فوجد لبيان المراد منه لانه صريح
في المراد اي وليس المراد منه ما هو ظاهره من ان كلا
من العدم والوجود ظرف للعالم وان العالم كان
منظروفا في العدم مستقرا فيه ثم اخرج منه الى الوجود
والا لزم ان يكون قديما قدما زمانيا وان كان حادثا
حدوثا ذاتيا مع انه ليس قديما قدما زمانيا وانما هو
حادث حدوثا زمانيا كما انه حادث حدوثا ذاتيا ومن

هذا

هذا يعلم ان المعنى المراد الذي ذكره الشم معنى مجازي
لقوله مخرج من العدم الى الوجود وبهذا التقرير
يظهر لك ان قوله بمعنى انه كان معدوما فوجد فتامل
قوله خلافا للفلاسفة راجع لقوله محدث بجميع اجزائها
والمراد بالفلاسفة طائفة منهم وهم ارسطاطاليس
ومن تبعه من الفلاسفة وهو مذهب ابي نصر الفارابي
والشيخ ابي علي بن سينا من حكماء الاسلام ومن ثم
صرح الغزالي وغيره بكفرهما قوله الى قدم السموات
اي الافلاك الشاملة للعرش والكرسي فانهم يعبرون
عن الكرسي بالفلك الثامن وعن العرش بالفلك التاسع
قوله بموادها وصورها واشكالها اعلم ان الحكما قسموا
مطلق الجوهر وهو عندهم ماهية اذا وجدت في الخارج
كانت لا في موضوع الى خمسة اقسام هيولى وصورة وجسم
ونفس وعقل لان الجوهر اما حال وهو الصورة واما محل
وهو الهيولى ويقال لها مادة واما مركب منهما وهو الجسم
واما لا حال ولا محل وهو المجرد وفيه قسمان لانه اما ان يتعلق
بالبدن تعلق التدبير وهو النفس او لا وهو العقل وان
الصورة تنقسم الى صورة نوعية وصورة جسمية فكل
جسم مركب من ثلاثة جواهر حل اثنان منها في الثالث يسمى
احد الحالين صورة جسمية ويسمى الحال الاخر صورة
نوعية ويسمى الثالث وهو المحل مادة وهيولى فالصورة
الجسمية هي الجوهر المتصل القابل للابعاد المدرك من
الجسم في بادئ النظر والصورة النوعية هي الصورة التي
بها يصير النوع نوعا ولذا سميت نوعية اي منسوبة الى
النوع لتحصيله بها كالانسانية للانسان فالصورة باعتبارها

يكون وجود المركب بالفعل و الهيولى هي الجوهر
الذي لا يكون باعتبار ما وحده للمركب وجود بالفعل
بل بالقوة مثلا القطعة من الشمع ذاتها من حيث
هي اي اجزاؤها المادية هيولى لها وما يتحقق به
كونها جسما اي جوهرا متصلا قابلا للابعاد صورة
جسمية لها وما يتحقق به كونها نوعا من مطلق
الجسم اي شمعا لا طينا صورة نوعية لها اذ بما
يتحقق به كونها شمعا صارت نوعا من انواع الجسم
اذا علمت هذا فاعلم ان قوله بموادها اي باجزائها
المادية التي هي هيولى لها وقوله وصورها اي
صورها الجسمية وهي ما يتحقق به كونها جسما
وصورها النوعية وهي ما يتحقق به كونها فلكا او
والمراد بصورها المذكورة صورها الشخصية
المندرجة تحت الصور الكلية التي هي انواع لها
وقوله و اشكالها اي المخصوصة وهي كونها مستديرة
على الوجه المرئي فالمراد باشكالها اشكالها الشخصية
المندرجة تحت مطلق شكل وهو الهيئة الحاصلة
بسبب احاطة الحد او الحدود وظهر من هذا
التقرير ان الشكل غير الصورة فتامل **قوله** وقدم
العناصر اي وذهبوا الى قدم العناصر اي الاجسام
العنصرية وهي الماء والتراب والهواء والنار ويقال
لها باعتبار تركب الجسم كالحيوان منها اسطقسات
فاذا تحلل اليها سميت باعتبار تحليله اليها عناصر
قوله بموادها اي اجزائها المادية التي هي هيولى
لها **قوله** وصورها اعلم ان صورها الجسمية الشخصية

يقولون

يقولون انها قديمة بالنوع لان نوعها وهو مطلق
الصورة الجسمية طبيعة اي حقيقة واحدة نوعية
لا تتعدد الا بامور خارجة عنها من كونها فلكية
او عنصرية نارية او هوائية او غير ذلك قديمة
لعدم انفكاك القديم وهو المادة عنها اذ لا تخلو
المادة اي الهيولى القديمة عنها فتكون مستمرة
الوجود بحسب تواردها افرادها الشخصية عليها
وحينئذ يجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية
لا عن طبيعتها النوعية وان صورها النوعية
الشخصية يقولون انها قديمة بالجنس لان جنسها
وهو مطلق العنصر طبيعة اي حقيقة جنسية
متحققة في العناصر التي هي انواعها المقتضية
للاثار المختلفة قديمة بحسب تواردتلك الانواع
عليها فيجوز خلو العناصر عن انواعها بطريق الكون
والفساد بان يخلع نوع الماء صورته النوعية
ويلبس صورة نوع الهواء النوعية كما في الثوب
المبلول اذا وضع تحت الشمس فانه يذهب منه الماء
وينقلب هواء ويخلع نوع الهواء صورته النوعية
ويلبس صورة نوع النار النوعية وبالعكس
ولذا جوزوا ان يكون نوع النار حادثا عن نوع
الهواء بسبب الحركات الفلكية ولا يجوز خلو العنا
عن طبيعتها الجسمية الشخصية المندرجة تحت
مطلق الصورة الجسمية الذي هو نوع لها حادثة
حدوثا ذاتيا وزمانيا قديمة باعتبار نوعها المذكور
فانه قديم اذ لا تخلو هيولى العناصر عن صورة من افرادهِ

صر

الشخصية الموجود ذلك النوع في ضمنها وهيولى
العناصر قديمة فليكن ذلك النوع قديما لعدم انفكاك
القديم وهو هيولى العناصر عنه مستمرة الوجود بتعاقب
افراده الشخصية عليه ازلا وابدا او ان صورها النوعية
الشخصية وهي كون الجسم ماء مخصوصا او هواء مخصوصا
او ترابا مخصوصا او نارا مخصوصة حادثة حدوثا ذاتيا
وزمانيا قديمة باعتبار جنسها وهو مطلق العنصر فانه
قديم مستمر الوجود بحسب توارد انواعه المتحقق ذلك
الجنس فيها عليه ازلا وابدا وليست الافراد الشخصية
المذكورة قديمة باعتبار نوعها وهو كون الجسم ماء
او نارا مثلا بل هي باعتباره حادثة لانه حادث ليس
مستمر الوجود لما علمت ان نوع الماء مثلا قد يقلب
هواء فيزول عن الجسم كونه ماء وينقلب الى كونه هواء
فالنوع وهو المائية قد زال وتبدل بالهوائية فيكون
النوع حادثا بخلاف جنسه وهو مطلق العنصر فانه
قديم لانه في صورة الانقلاب المذكورة باق لتحققه
في الهوائية كما هو متحقق في المائية اذ لا تخلو المادة
عن الصور النوعية بانشرها بل لا بد ان تكون معها
واحدة منها ولا يخفى ما في التمثيل بانقلاب الثوب المبلول
هواء من التسامح اذ تكثيفه تقريبا للعقول اذا علمت
ما ذكرناه فاعلم ان قوله وصورها اي الجسمية والنوعية
والمراد بها الصور الشخصية الحادثة باعتبار ذاتها
حدوثا ذاتيا وزمانيا وان قوله لكن بالنوع اي لكن
تلك الصور قديمة باعتبار نوعها لا باعتبار شخصها
كما في السموات القديمة صورها باعتبار شخصها اذ تلك

الصور

الصور اي صور العناصر الشخصية باعتبار شخصها
حادثة حدوثا ذاتيا وزمانيا كما سبق انما يظهر بالنظر
للصور الجسمية واما بالنظر للصور النوعية فلا يظهر
لما علمت ان الصور النوعية الشخصية حادثة باعتبار
نوعها كما هي حادثة باعتبار شخصها لان نوعها
حادث كما سبق نعم هي قديمة باعتبار جنسها لان
جنسها قديم كما سبق فكان على المتن ان يقول لكن بالنوع
والجنس ويكون قوله بالنوع اي بالنظر للصور الجسمية وقوله
والجنس اي بالنظر للصور النوعية واجيب عن السؤال بجوابين
الجواب الاول انا لا نسلم ان نوع الصور النوعية الشخصية
حادث بل نوع قديم كنوع الصور الجسمية الشخصية
فتكون الصور النوعية الشخصية قديمة بالنوع كما ان
الصور الجسمية الشخصية قديمة بالنوع اذ لو كان نوع
الصور النوعية الشخصية حادثا لاشكل عليه بقاء صور
الاسطقسات اي العناصر الاربعة في امزجة المواليد
الثلاثة وهي المعادن والنباتات والحيوانات
القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صور العناصر باقية
على حالها في امزجة المواليد اي طبائعها ولذا يتصل كل
واحد منها بعد الامتزاج بكرتها وامزجة المواليد عندهم
قديمة بالنوع بحسب توارد افرادها الشخصية من العدم
الى الوجود عليها وحيث كانت باقية في الامزجة القديمة
بالنوع لزم منه قدم الصور النوعية المختصة بكل عنصر
بالنوع بحسب توارد افراده عليه اذ لو كانت انواع الصور
النوعية حادثة لكانت انواع الامزجة حادثة لتركبها من
تلك الانواع الحادثة مع ان تلك الامزجة قديمة عندهم

واذا كانت انواع الصور النوعية قديمة فلا معنى لتجويز
حدوث نوع النار عن نوع الهوا ثم يجوز الانقلاب
بطريق الكون والفساد في الافراد الشخصية من كل
نوع الجواب الثاني ان نسلم ان نوع الصور النوعية حادث
وان الصور النوعية قديمة بالجنس لا بالنوع كما قالوا
لكن نقول ان قول الشم لكن بالنوع لا يخالفه بجواز ان
يكون اراد بالنوع النوع الاضافي الصادق بالجنس كما
يصدق بالنوع الحقيقي وتكون الصور الجسمية قديمة
باعتبار النوع الحقيقي والصور النوعية قديمة باعتبار
الجنس الصادق عليه انه نوع اضافي وهذا عين ما قالوه
لا مخالف له فتامل قوله بمعنى انها الخ بيان لكون الصور
قديمة بالنوع اي بمعنى ان العناصر لم تخل قط عن صورة من
الصور الشخصية والنوع موجود في ضمن تلك الصورة
فتكون الصورة قديمة بالنوع كالحركات السماوية فانها
حادثة بالشخص قديمة بالنوع واما مادة العناصر فقديمة
بالشخص كمادة السموات وصورها فانها قديمة بالشخص
قوله نعم اطلقوا القول الخ جواب عما يقال كيف يقول
خلافا للفلاسفة وينسب القول بعدم ما ذكر اليهم مع انهم
يقولون بحدوث ما سوى الله وحاصل الجواب ان مرادهم
بالحدوث حيث اطلقوه في كلامهم الحدوث الذاتي بمعنى
الاحتياج في الوجود الى الغير لا الحدوث الزماني بمعنى
المسبوقية بالعدم الذي هو محل النزاع فقوله ثم اطلقوا
اي الفلاسفة قوله القول بحدوث ما سوى الله اي
موافقة لنا في مجرد اللفظ مع المخالفة الحقيقية في المعنى
المراد من لفظ الحدوث كما اشار اليه بقوله لكن الخ قوله

لكن

لكن بمعنى الاحتياج الى الغير اي لكن الحدوث في اطلاقهم
بمعنى الاحتياج الى الغير اي احتياج ما سوى الله حتى وجوده
الى الغير وان لم يكن مسبوقا بالعدم قوله الى الغير
اي غير ما سوى الله وهو الله وهذا المعنى المراد لهم
في اطلاقهم هو المراد من الحدوث الذاتي وليس هو محل
النزاع فيما بيننا وبينهم قوله لا بمعنى سبق العدم عليه
اي ليس الحدوث في اطلاقهم بمعنى سبق العدم على
ما سوى الله اي على وجوده فيكون قديما قد مازمانيا
وهذا المعنى المنفي هو مرادنا بالحدوث في قولنا العالم
محدث فيكون محل النزاع بيننا وبينهم الحدوث بمعنى
سبق العدم على الوجود وهو الحدوث الزماني قوله
ثم اشار الى دليل حدوث العالم اي اشار المصنف الى
دليل حدوث العالم بذكر المقدمة الصغرى منه دون الكبرى
والنتيجة ونظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان
والاعراض وكل منهما حادث ينتج العالم حادث فان
قيل بهذا الدليل غير منتج لتحلف الانتاج في قولنا العالم
منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما جزء العالم لان
ما ينتجه من ان العالم جزء العالم باطل فالجواب
انه يراد بالعالم جزؤه وكانه قيل في الدليل كل جزء من اجزاء
العالم اما عين او عرض وكل من العين والعرض حادث ينتج
ان كل جزء من اجزاء العالم حادث واذا كان كل جزء من
اجزاء العالم حادثا كان العالم بجميع اجزائه حادثا وهو
مدعى المصنف قوله حدوث العالم اي وجوده بعد العدم
قوله اذ هو الخ هذه صغرى الدليل الذي اشار المصنف اليه
بقوله اعيان واعراض اي منحصر فيهما قوله لانه ان قام بذاته

Copyright © King Saud University

الخ دليل للصغرى التي ذكرها المص الى بيد الله لبيانها وهو
دليل عقلي دائر بين الاثبات والنفي وضمير انه عائد على
العالم بمعنى جزئه او بمعنى كله اذ ليس العين عالما قام بذاته
والعالم ليس زيدا عينا والعرض عالما لم يقم بذاته والعالم ليس
العرض الشخصي عرضا قوله و اما اي واما يقم بذاته بان
قام بغيره قوله وكل منهما حادث اي وكل من العين والعرض
حادث وهذا هو كبرى الدليل الذي ذكر المص صغراه
قوله لما سيبينه اي للدليل الدال على هذه الكبرى الذي
سيبينه عند ذكر حدوث كل من العين والعرض قوله ولم
يتعرض له المص يحتمل ان ضمير له عائد على ما من قوله لما
سيبينه اي ولم يتعرض المص لدليل الكبرى الذي سيبينه
الله وهذا الاحتمال هو الاقرب ويحتمل انه عائد على دليل
حدوث العالم وعليه فيقال ان المص قد تعرض له حيث
اشار اليه بذكر صغراه فكيف ينفي عنه التعرض له ويجاب
بان المراد لم يتعرض له صراحة بذكر مقدميته وهذا
لا ينافي تعرضه اليه بطريق الاشارة قوله فيه اي في بيانه
ويجري في ضمير فيه ما جرى في ضمير له قوله لا يليق الخ اي
لا يليق ايراده بهذا المختصر لان التطويل ينافي الاختصار
قوله كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل اي
كيف يليق بالمختصر ايراد ذلك مع طوله والحال ان المختصر
قصره المص على المسائل الكلامية دون الدلائل
والاستفهام انكاري قصد به تاكيد النفي السابق قوله
وهو مقصور على المسائل فيه انه يكذبه قول المص اذ هو
اعيان واعراض لانه دليل حدوث العالم وقد ذكره في
هذا المختصر فكيف يكون المختصر مقصورا على المسائل الا

ان يقال ان القصر ادعائي لالحاق النادر بالمعدوم هـ
والقصر الادعائي يكفي في بيان عدم لياقة التعرض له
قوله دون للدلائل اي فلم يقصر عليها وتضمنه ذلك ان
المختصر ذكرت فيه الدلائل والمسائل فلم يكن مقصورا
على المسائل وذلك ينافي قوله مقصور على المسائل
واجيب عنه بجوابين الجواب الاول ان قوله دون
الدلائل وان كان يفيد نفي القصر على الدلائل المقتضي
لذكرها في المختصر مع المسائل الا ان المقصود من قوله
دون الدلائل نفي التعرض لها فان قلت عدم التعرض
للدلائل قد استفيد من قوله مقصور على المسائل فلا فائدة
لقوله دون الدلائل بعد قوله مقصور على المسائل
فالجواب ان فائدته الاشارة الى ان القصر اضافي
الجواب الثاني ان قوله دون ظرف وقع بعد معرفة محضة
فيكون حالا ويصير المعنى وهو مقصور على المسائل حال
كونها دون الدلائل اي مجردة عنها وحينئذ لا يرد ما ذكر
قوله فالاعيان اي التي هي القسم الاول من قسمي العالم
ماله الخ وكان الاولى ان يعبر بالمفرد بدل الجمع كما عبر به
في العرض فيما ياتي بان يقول فالعين لان التعريف
للماهية لا للافراد واللفظ الدال على الماهية مفرد
وقد يقال انه على حذف مضاف اي فمفرد الاعيان ماله
قيام بذاته قوله اي ممكن اي امكانا خاصا وخرج عنه
الواجب فليس بعين ولذا لا يطلق على المولى عين كما لا يطلق
على صفته عرض قوله بقرينة جعله الخ اي انما فسرها
بممكن مع انه خلاف الظاهر من كلمة ما لانها عامة تشمل
الممكن والواجب فكان الظاهر ان تفسر بموجود الشامل

Copyright © King Saud University

للممكن والواجب لقرينة حالية ومن جعله الاعيان من
اقسام العالم والعالم ممكن والمقسم معتبر في اقسامه
فتحصل منه ان حمله ما التي هي من الفاظ العموم على
خلاف الظاهر منها حيث فسرها بممكن للقرينة المذكورة
واضافة قرينة لما بعده للبيان وضمير جعله للاعيان
وذكره باعتبار انه قسم فان قلت جعل جعل الاعيان
قسما من العالم لا يصلح قرينة لتفسير ما بالممكن لان
الممكن اعم من العالم لشموله لصفات الباري عند القائل
بامكانها كالعلامة الخ دون العالم فانه لا يشملها والاخص
لا يكون قرينة للاعم فالصواب ان تفسر ما بجزء من
العالم بقرينة ما سبق من ان العالم بجميع اجزائه محدث
فالجواب ان الممتنع ان يكون الاخص من جهة خصوصه
قرينة على الاعم من جهة عمومه وهذا ليس مرادا هنا
لان المراد هنا ان الاخص قرينة على الاعم من جهة
الخصوص لا من جهة العموم على ان العموم غير مراد هنا هـ
بدليل تفسير القيام بالذات بما ذكره الخ فلا يكون الممكن
بالمعنى المذكور شاملا لصفات المولى حتى يكون اعم من
العالم اذ الصفات القديمة لا يطلق عليها الممكن
بالتفسير المذكور فان قلت لا حاجة في اخراج الواجب
الى تخصيص ما العامة بالممكن وحملها عليه لان القيام
بذاته بالمعنى الذي ذكره الشارح على راي المتكلمين يخرج
الواجب فالجواب ان القيام بذاته انما يكون
بهذا المعنى بعد اسناده للممكن ولهذا قال الشارح ومعنى
قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بالذات واما قبل
اسناده للممكن فهو عام صادق بالمعنى المناسب

للواجب

للواجب وحيث كان صادقا بالمعنى المناسب للواجب
فلا يخرج الواجب فتامل قوله ومعنى قيامه بذاته
اي قيام العين الذي هو مفرد الاعيان او قيام
الممكن المفسر به ما وقيد القيام باضافته الى العين
او الممكن للاحتراز عن قيام الواجب بذاته فان
معناه استغناؤه عن المحل والمخصص لا ان يكون
تحيزه بنفسه اذ لا تحيز للواجب قوله عند المتكلمين
اي من اهل السنة وغيرهم القائلين بانحصار جميع
الممكنات الموجودة في المتحيز بنفسه والمتحيز بغيره
قوله ان يتحيز اي ان يحل في الحيز وهو المكان اي
القدر الذي ياخذه من الفراغ المتوهم الذي يشغله
الجسم وقوله بنفسه اي بسبب نفسه اي ذاته
لا بسبب غيره كما في تحيز العرض فقوله غير تابع تحيزه
لتحيز شيء اخر تفسير لقوله بنفسه ولما فسر القيام
بالذات الماخوذ في تعريف العين بالتحيز بالمعنى هـ
المذكور ورد على التعريف انه غير مانع وغير جامع اما
كونه غير مانع فلانه يصدق على المركب من عين وهيئة
قائمة بتلك العين كالسرير المركب من قطع الخشب
والهيئة اي الصورة العارضة لها بسبب التاليف
فانه يصدق عليه انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لشيء
آخر مع عدم صدق المعرف وهو العين عليه لان المشهور
انه ليس بعين كما انه ليس بعرض لان المراد بالمركب
الذي هو من افراد العين ما تركب من محض الجواهر
والسرير تركب من الجواهر المخصوصة التي هي اجزاؤه
الماديه كقطع الخشب ومن الهيئة التاليفية المذ

كورة

وهي غير جوهر ولا يصدق ايضا على الماهية المركبة من
الجوهر والعرض الحال فيه كالبياض اذ لا اشعار في وجود
تلك الماهية لوجود كل من جزئيها وهما الجوهر والعرض
الحال فيه فتكون متحيزة وتحيزها ليس تابعا لتحيز شيء اخر
مع ان المعرف لا يصدق على الماهية المذكورة لانها ليست
عينا على المشهور كما انها ليست عرضا لانها مركبة من العين
وهو الجوهر وغير العين وهو العرض والمركب من العين
وغير العين غير عين واجيب عن الاول بان التعريف لا يصدق
عليه ان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون في عروض التحيز
له واسطة والتحيز لذلك المجموع انما عرض له بواسطة
جزئه الذي هو العين ولا ينتقض به تعريف العرض الاتي
لانه لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه
بل بواسطة جزئه على ان المركب من العين والهيئة
غير موجود في الخارج عندهم لانه مركب من موجود وهو
العين وغير موجود وهو الهيئة التاليفية والمركب
من الموجود وغير الموجود غير موجود واذا لم يكن
موجودا لم يكن متحيزا فضلا عن ان يكون التحيز بنفسه
واما المتحيز جزؤه الموجود وهو العين وحيث لم يكن
متحيزا لم يصدق التعريف عليه فلا نقض به وعن الثاني
بان التعريف لا يصدق عليه لان تحيز الماهية المركبة
المذكورة هو بعينه تحيزات اجزائه وبعضها وهو تحيز
العرض تابع لتحيز شيء اخر وبعضها وهو تحيز الجوهر
ليس بتابع لتحيز شيء اخر فتحيز المجموع ليس تابعا ولا
غير تابع واذا لم يكن تحيز المجموع تابعا ولا غير تابع
لم يصدق عليه التعريف فلا نقض به واما كونه غير جامع

فلانه

فلانه لا يصدق على العين المركبة من محض الجواهر
فان تحيز الماهية المركبة من الجواهر ليس بنفسه لانه
تابع لتحيز الاجزاء لان تحيز الاجزاء علة لتحيز المركب منها
كما ان نفس الاجزاء علة لنفس المركب وتحيز الكل معلول
لتحيزات الاجزاء كما ان الكل معلول للاجزاء واجيب عنه
بان تحيز الاجزاء عين تحيز الكل فلم يكن هناك تابع ومتبوع
بخلاف الجوهر مع العرض هذا واعلم ان المشهور في معنى
القيام بالذات التحيز بالذات فغيره الم الى التحيز بنفسه
ومعنى التحيز بالذات ان يكون مشارا اليه بالاشارة
الحسية بالذات بانه هنا او هناك لما قاله الم من
كون التحيز تابع لتحيز شيء اخر حتى يرد عليه ما ذكر
المخرج الى الجواب عنه بما سبق فتامل قوله بخلاف
العرض اي وهذا اي ما ذكر من العين متلبس بخلاف
العرض الذي قيامه بغيره لا بنفسه فالباء للملابسة قوله
فان تحيزه اي حصوله في الحيز اي المكان وهو القدر
الذي ياخذه من الفراغ المتوهم قوله الجوهر هو المعبر
عنه بالعين قوله اي محله لما كان الموضوع يطلق بالاشتراك
على معنيين احدهما المحكوم عليه كما هو الشايع في العلوم
العقلية والثاني محل العرض وهو المراد هنا فسره الم
بما هو المقصود فقال اي محله قوله الذي يقومه اي يكون
به قوامه اي وجوده لانه لا يمكن وجود عرض بلا جوهر فيكون
العرض محتاجا اليه في وجوده واحترز بذلك عن الهيولى
فانها وان كانت محلا للصورة عند من اثبتها لكن ليست
مقومة لها بل الامر بالعكس وهو ان الصورة مقومة للهيولى
اذ الهيولى ليست علة للصورة في وجودها وانما هي علة

لها في تشكلها والاحتياج في التشكل ليس احتياجا ذاتيا
وهذا على راي الحكماء والحاصل على ما عندهم ان الشيئين
اللذين يحتاج احدهما الى الاخر في وجوده الخارجي ان
كان المحتاج هو الحال سمي عرضا والمحل موضوعا وان
كان المحتاج هو المحل سمي عندهم الهيولى والحال الصورة
ولا يعقل احتياج كل من الحال والمحل الى الاخر في
وجوده الخارجي لما يلزمه من الدور الذي هو محال واما
على راي المتكلمين الذين لا يعترفون بالهيولى فهو
لاخراج المكان اذ المكان محل لا يقوم الحال فيه
وكان المناسب لتعريف العرض بما تحيزه تابع للتحيز
غيره ان يفسر الموضوع بالمتبوع في التحيز قوله
ومعنى وجود العرض في الموضوع اي وجوده فيه الذي
يفهم من كون الموضوع محلا له قوله هو ان وجوده في
نفسه اي في حد ذاته هو وجوده في الموضوع اي هو
وجوده حال كونه حالا في الموضوع لان موضوعه من جملة
علله فلا يتم له الوجود دون حلوله في موضوعه واعلم
انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض في
الموضوع ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع
وفسره السيد بعدم تمايزهما اي تمايز وجوده في
نفسه ووجوده في الموضوع في الاشارة الحسية بان
تكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر لمغايرة
عينية الوجودين العينية في الاشارة الحسية والشيخ
رحمه الله تعالى جعل اتحاد الوجودين حقيقيا حيث
فسره بان يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في
موضوعه وقيامه به بمعنى ان وجوده في نفسه ليس امرا

آخر

اخر غير وجوده في موضوعه وقيامه به على ما يدل
عليه قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده
في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولكون
وجوده في نفسه هو عين وجوده في الموضوع علل
امتناع الانتقال به ورد السيد الشريف ما ذهب
اليه الشيخ من الاتحاد الحقيقي بانه ليس بشيء اذ يصح
ان يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم فصحة
تخلل الفاء بينهما تشهد بالمغايرة بينهما بحسب الذات
وان وجوده في نفسه سبب في وجوده في الجسم
فالاول سبب والثاني مسبب والسبب غير
المسبب وايضا امكان ثبوت الشيء في نفسه مغاير
لامكان ثبوته لغيره لانه كثيرا ما يتحقق الاول دون
الثاني فان البياض يمكن ثبوته في نفسه مع انه
لا يمكن ثبوته للسواد واذ التغاير الامكاني تغاير
الممكنان وبما ثبوته في نفسه وثبوته لغيره واذ
تغاير الممكنان وهما الثبوتان فكيف يتحدان ويتجه
ايضا انه لو كان وجود العرض مجرد القيام بالغير
لكان كل امر اعتباري قام بالغير عرضا ويمكن الجواب
عن الشيخ بان عبارته محمولة على التسامح كالمشهور هو
والمقصود من الاتحاد المفهوم منها اتحادهما في الاشارة
الحسية وانه ليس للسواد في نفسه وجود في الخارج
مستقل عن المحل مغاير في الخارج لوجوده القائم بذلك
المحل بسببه كما للاجسام حتى تكون الاشارة الى
احدهما غير الاشارة الى الاخر فتامل قوله ولهذا يمتنع
الانتقال عنه اي ولكون وجوده في نفسه هو وجوده

Copyright © King Saud University

في محله يستحيل انتقاله عن محله لانه لما كان وجوده
في نفسه هو وجوده في محله كان زواله عن ذلك
المحل بالانتقال عنه زوالا لوجوده في نفسه ضرورة
ان زواله عن محله زوال لوجوده في محله وزوال
وجوده في محله زوال لوجوده في نفسه لان العرض
انه عينه وحيث كان زواله عن محله زوالا لوجوده
في نفسه امتنع حينئذ انتقاله وقضية هذا ان العلة
في امتناع الانتقال عن المحل اتحاد الوجودين اتحادا
حقيقيا مع انك قد علمت ان ما ذهب اليه الشارح
من الاتحاد الحقيقي مردود وانهما متغايران وان
الاتحاد المفهوم من عبارة الشرح يحمل على الاتحاد في الاشارة
الحسية وحينئذ يكون امتناع الانتقال عن المحل انما
هو لان المحل من جملة علل وجود العرض فلو جاز انتقال
العرض عن المحل للزم بقاء المعلول وهو العرض بدون
علته ان انحصرت العلة في الموضوع او توارد علتين
مستقلتين كل منهما صالح للعلية على معلول شخصي ان لم
تنحصر العلة في الموضوع وكل من بقاء المعلول بدون
علته وتوارد علتين مستقلتين على معلول شخصي
محال فيكون الانتقال محالا فان قلت كيف يمتنع انتقال
العرض مع ان رايحة المسك مثلا تنتقل عنه الى
ما يجاوزه وحرارة النار تنتقل منها الى ما يجاورها
كما يشهد به الحس فالجواب ان ما حصل في المحل المجاور
للمسك او النار من الرايحة او الحرارة ليس هو الذي
كان قائما بالمسك او النار حتى يكون حصوله بطريق
الانتقال بل هو شخص اخر من الرايحة او الحرارة مماثل

لما

لما قام بالمسك او النار من الرايحة او الحرارة
اخذ به عندنا الفاعل المختار عقب المجاورة وعند
الحكماء العقل الفياض بعد استعداد المحل الحاصل
ذلك الاستعداد من جهة الحركات السماوية على
ما عرف من مذهبهم **قوله** بخلاف وجود الجسم في الحيز
اي وهذا اي ما ذكر من وجود العرض في الموضوع
متلبس بمخالفة وجود الجسم الذي هو احد قسمي
العين في الحيز اي المكان وهو القدر الذي حل فيه
من الفراغ المتوهم فان وجود الجسم في نفسه غير
وجوده في الحيز لان وجوده في نفسه امر الخ **قوله** في
الحيز اعلم ان المكان والحيز عند جمهور الحكماء معناهما
واحد وهو السطح الباطن من الحاوي للمحتوي وعند
بعضهم متغايران فالمكان ما يعتمد عليه المتمكن
كالارض للسرير والحيز هو الفراغ المتوهم المشغول
بالمتحيز كداخل الكوز للماء **قوله** فان وجوده في نفسه
امر اي فان وجود الجسم امر مستقل اصلي مسمر له **قوله**
ووجوده في الحيز اي الذي شغله **قوله** امر اخر اي مغاير
لوجوده في نفسه مترتب عليه زايل عن هذا الحيز
بانتقاله الى حيز اخر فللجسم وجود ان متغايران
وجود في نفسه ووجود في الحيز فوجوده في نفسه
حاصل بمحض خلق الله لا مدخل لقدرة العبد وارادته
فيه اصلا ووجوده في الحيز وان كان بخلق الله ايضا
لكن لقدرة العبد وارادته فيه مدخل بطريق الكسب
قوله وهذا ينتقل عنه اي يجوز ان ينتقل عنه جوازا
وقوعيا اي والما ذكره من تغاير الوجودين يجوز ان ينتقل

Copyright © King Saud University

الجسم عن الحيز الى حيز اخر لان وجوده في
نفسه ثابت له بعد زوال وجوده في حيزه الاول
فيتعدى الحيز للجسم المعين بخلاف المفوض للعرض
المعين فيمتنع تعدده وقضية قوله ولهذا الخ ان
العلة في جواز الانتقال مغايرة الوجودين وليس
كذلك اذ المغايرة بينهما ثابتة في العرض كما علمت
ومع ذلك يمتنع انتقاله عن موضوعه وحينئذ يكون
جواز انتقال الجسم عن الحيز انما هو لان الحيز ليس من
علل الجسم فيتم وجوده بدونه اذ العلة في وجوده خصوص
ارادة الفاعل المختار فلذا جاز ان ينتقل عنه واما
وجوده في الحيز فان علته في الظاهر ارادة العبد
وان كانت في الباطن ارادة الفاعل المختار ايضا فتامل
قوله وعند الفلاسفة الخ ليس معطوفا على قوله عند
المتكلمين حتى يكون قوله معنى قيامه بذاته مسلطا عليه
وانما هو مستانف بدليل اتيانه بقوله معنى قيام الشيء
بذاته بعده اذ لو كان مغطوفا على قوله عند المتكلمين
لما اتى بقوله معنى قيام الشيء بذاته استغناء عنه بما
يقدر قبله من قوله معنى قيامه بذاته وانما لم يعطفه
على قوله عند المتكلمين ويحذف قوله معنى قيام الشيء
بذاته للاستغناء عنه بتقدير قوله معنى قيامه بذاته
قبله لتسليطه عليه لان هذا المعنى الذي قالته الفلاسفة
اعم من المعنى السابق الذي قالته المتكلمون لان المعنى
الذي قالته المتكلمون قاصر على قيام العين الذي هو
ممكن والمعنى الذي قالته الفلاسفة شامل لقيام الممكن
وقيام الواجب ولذا اضاف الى القيام المعروف عند

المتكلمين

المتكلمين الى ضمير العين الذي هو قسم من قسمي العالم الممكن هـ
والقيام المعروف عند الفلاسفة الى الشيء الصادق بالممكن
والواجب اشارة الى ان تفسيره عند الفلاسفة عام
يتناول حال الممكن والواجب والممكن وعند المتكلمين
خاص بحال الممكن ويكون معنى قيام الواجب بذاته عندهم
غير معنى قيام الممكن بذاته فينفسرون قيام الواجب
بذاته بعدم احتياجه الى المحل بما فسروا به قيام الممكن
لتعاليه سبحانه عنه فتدبر قوله معنى قيام الشيء اي سواء
كان ذلك الشيء واجبا كالمولى عز وجل او ممكنا مجردا كان
الممكن كالنفوس والعقول على القول باثبات المجردات
او ماديا كالجسم لان الشيء في المعنى الاول المفسر به قيام
الشيء بذاته يشمل المتحيز كالجسم وغير المتحيز كالمولى والجواهر
المجردة التي اثبتها الفلاسفة من العقول والنفوس
وقد وافقهم طائفة من المسلمين في النفوس الحيوانية ومنهم
الغزالي والحليمي والراغب فقالوا ان النفس يعني
الحيوانية جوهر مجرد اي ليست جسما ولا قوة جسمانية
حالة في المادة وانما اتصالها بالجسم كاتصال حكم الملك
الحال في مصر بالشام يديرها وهو غير حال بها والجمهور
من اهل الاسلام على نفي المجردات عقولا كانت او نفوسا
ثم جمهور الذين خاضوا في الكلام في النفس على انها جسم
لطيف سار في البدن كسريان الماء في العود الاخضر واما
ما اثبتته الفلاسفة من النفوس الفلكية ونحوها فلم
يوافقهم على اثباتها على الاسلام قوله استغناؤه عن
محل يقومه اي يحقق وجوده وانما قالوا عن محل يقومه ولم
يقولوا عن موضوع لان من اقسام الجوهر عندهم ما لا يستغني

Copyright © King Saud University

عن المقوم ومع ذلك هو مستغن في تقويمه عن المحل وذلك
القسم هو الهيولي المتقومة بالجوهر الذي هو الصورة
واعترض تفسير قيام الشيء بذاته باستغنائه عن محل يقومه
بان القيام معنى ثبوتي والاستغنا معنى عدمي اذ هو عدم
الاحتياج الى المحل المقوم ولا يصح ان يفسر الثبوتي بالعدمي
واجيب عنه بان التفسير المذكور تفسير مراد قوله
ومعنى قيامه اي الشيء بالاعتبار شموله للباري اذ الباري
منزه عن ان يقوم بشيء قوله اختصاصه به اي اختصاص
الشيء الاول المعبر عنه بضمير قيامه وقوله به اي بالشيء
الثاني وهو المعبر عنه بالشيء الاخر يعني اختصاص القائم
بغيره بذلك الغير والباء داخلة على المقصور عليه ٥٥
والاختصاص بمعنى القصر اي قصره عليه ولما كان قوله
اختصاصه به شاملا لقيام فص الخاتم بالخاتم وقيام الما
بالعود الاحضر اذ يصدق على كل منهما انه قائم بشيء مختص
به مع انه لا شيء منهما بعرض ان في التعريف بالحيثية
الاتية لاخراج ذلك فيكون في الاتيان بالحيثية الاتية
اشارة الى انه ليس المراد مطلق الملابسة والمجاورة
بل المراد الملابسة والمجاورة على وجه مخصوص قوله
بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا اي بحيث يصير
الشيء الاول وهو القائم بغيره المختص به نعتا للثاني ويصير
الشيء الاخر الثاني وهو الذي حصل القيام به والاختصاص
به منعوتا بذلك الشيء الاول المختص ويجوز ان يكون
القائم بالغير بهذا المعنى امرا عدميا كالسرعة في وصف الحركة
اذ يقال حركة سريعة والسرعة امر اضافي ليس بموجود
في الخارج لانه لا تعلم سرعة الحركة الا بالنسبة لحركة اخرى

بطلية

بطيئة والمراد بصيرورة الاول نعتا صيرورته نعتا
اما بالاشتقاق او التركيب كان يقال في سواد الجسم الجسم
اسود او ذو سواد قوله سواء كان متحيزا اي سواء كان
الشيء الاول وهو المنعوت متحيزا اي اخذا قدر امن الفراغ
تابعا لتحيزه لتحيز منعوته قوله كما في سواد الجسم اي فانه
متحيز بتحيز الجسم ومعنى قيامه بالجسم اختصاصه به بحيث
صار السواد نعتا والجسم منعوتا به فيقال جسم اسود او
ذو سواد قوله او لا اي اولم يكن متحيزا لان منعوته مجرد
قوله كما في صفات الباري يعني الصفات السلبية اذ هي
الصفات الوجودية وهي صفات المعاني كالقدرة
والارادة بنفيها الفلاسفة وكذلك تنفي الصفات
المعنوية ككونه قادرا او كونه مريدا وتقول انه فاعل
بالايجاب تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا قوله والمجردات
عطف على الباري فتكون الصفات مسلطة عليه اي
وصفات المجردات عن الجرمية فلا تحتاج الى فراغ تحل
فيه وعن العرضية فلا تحتاج الى من تقوم به وذلك كالنفس
الحيوانية والعقول والنفوس الفلكية التي اثبتها
الفلاسفة حيث قالوا ان المولى كما كان واحدا من جميع
الوجوه ليس في ذاته تكثر اصلا وحيث ان يكون او
وان يصدر عنه معلول واحد بطريق الايجاب يسمون
ذلك المعلول عقلا ثم ان هذا العقل الصادر عنه يلزمه
كثرة لما فيه من الاعتبارات العقلية وهي ثلاثة وجوده
ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه بالاعتبار الاول
عقل وبالاعتبار الثاني نفس وبالاعتبار الثالث جسم
وهكذا يصدر عن هذه الثلاثة بهذه الحيثيات عن العقل

Copyright © King Saud University

الصادر ثانيا ثم يصدر عن الثالث كذلك ويستمر
الصدور كذلك حتى ينتهي ذلك الصدور الى العقل
الاخر وهو العاشر الذي هو لفلك القمر وقيل الاعتبارات
العقلية اربع وجوده بغيره ووجوبه بالغير وامكانه
لذاته وعلمه بذلك الغير فيصدر عنه باعتبار الاول
عقل ثان لفلك وباعتبار الثاني نفس لفلك وباعتبار
الثالث مادة فلك وباعتبار الرابع صورة فلك وهذا
الفلك هو الفلك الاعظم المسمى بالعرش ثم يصدر عن
العقل الثاني عقل ثالث لفلك ونفس لفلك ومادة فلك
وصورة فلك وهذا الفلك هو الكرسي ثم يصدر عن
العقل الثالث عقل رابع لفلك ونفس لفلك ومادة
فلك وصورة فلك وهذا الفلك هو فلك زحل وهكذا
يقال بالنسبة لما تحته من الافلاك الى ان يوصل الى
فلك القمر فالعقل المنسوب له وهو العاشر يسمى عندهم
بالعقل الفعال لعدم تناهي ما يصدر عنه عندهم
من الاثار المختلفة في عالم الكون والفساد ويسمى
ايضا بالعقل الفياض لانه يفيض الصور الحادثة على
الهيولى بحسب استعداداتها الحاصلة لها من جهة
الحركات السماوية لان الحركات السماوية تحدث اوضاعا
سماوية مختلفة تختلف بها استعدادات هيولى العناصر
فيكون هناك حركة حادثة تستدعي وضعا حادثا يقتضي
حدوث استعداد في الهيولى موجب لفيضان صورة
حادثة من العقل الفياض على الهيولى وكل حادث حركة
كان او وضعا او استعدادا او صورة مسبوق بحادث
اخر من نوعه الى اول واعلم انهم يعنون بالعقول

المذكورة

المذكورة ملائكة مخصوصة كالعقل الفياض يعنون به
جبريل وكذا يعنون بالنفوس المذكورة ملائكة مخصوصة
فالعقول ملائكة لها تعلق بالاجسام وغيرها على وجه
التاثير والنفوس الفلكية ملائكة لها تعلق بالاجسام
الفلكية تدبيرا وتحريكا هذا كلامهم ولا يخفى بطلانه
اذ مبناه على ان المولى عز وجل ليس فاعلا مختارا ولا
متصفا بالصفات وهو باطل بل المولى فاعل مختار متصف
بالصفات الكمالية خالق للعرش والكرسي وبقية الافلاك
وغيرها بطريق الاختيار وليس هناك ما زعموه من العقول
والنفوس قال الكمال وقد ذكر ان الى غير هذه العبارة
اغنى قوله كما في صفات الباري والمجردات بحذف لفظة
الباري والواو وفعال كما في صفات المجردات اكتفاء بصدق
معنى المجرد على الباري تعالى فتدبر قوله من العالم قيد
بذلك لان ما عامة تشمل الممكن والواجب والمقسم الى
المركب وغيره الممكن الذي له قيام بذاته وهو الجوهر الذي
هو قسيم من قسمي العالم لا الواجب فيكون في ذلك التقييد
اشارة الى ان ما وان كانت عامة عمومها ليس مرادا او انما
المراد بها شيء خاص وهو الممكن كما سبق وفيه انه لا حاجة
الى هذا القيد مع ما سبق من ايقاعها على الممكن بالقرينة
السابقة لا يقال الممكن يصدق بالمعدوم كالموجود والمقسم
الى المركب وغيره الموجود لا المعدوم فيحتاج الى هذا القيد
لان العالم اسم للموجود انا نقول يعني عنه قوله له قيام بذاته
لان معناه ان يتحيز بنفسه وذلك لا يكون الا في الموجود من
الممكن قوله اما مركب اي من جزئين اي جوهرين فردين فالمراد
بالجزء الجزء الذي لا يتجزى وهو الجوهر الفرد وقوله من جزئين

Copyright © King Saud University

بيان لاقل ما يتركب منه الجسم وهو ما ذهب اليه جمهور
اهل السنة حيث عرفوه بانه الجوهر القابل للانقسام
ولو في جهة واحدة وقالوا لو فرضنا مؤلفا من جوهرين
فردين كان الجسم هو المجموع وخالفهم القاضي ابو بكر فقال
كل واحد من الجزءين المتصلين جسم مستندا الى ان الجسم
هو الذي قام به التاليف اتفاقا والتاليف عرض لا يقوم
بجزءين لامتناع قيام العرض الواحد الشخصي بالكثير
فوجب ان يكون لكل جزء تاليف على حدة فيكون كل جزء جسما
ورد بما استند اليه بان التاليف معنى بين الشيئين
يعتبر استناده الى المجموع من حيث هو مجموع فيكون
مؤلفا من الشيء او الى كل واحد فيكون مولفا مع الشيء
والجسم هو المؤلف بالمعنى الاول لا الثاني فعلى ما قاله
الجمهور وابو بكر لا واسطة بين الجسم والجوهر الفرد لان
الممكن الذي له قيام بذاته ان تركب ولو من جزءين فجسم
عندهم وان لم يتركب فجوهر فرد وخالفهم في ذلك المعتزلة
الموافقون لهم في القول بوجود الجوهر الفرد اي الجزء الذي
لا يتجزى والفلاسفة القائلون بنفي الجزء الذي لا يتجزى
فقالت الفلاسفة الجسم ما تركب من ثلاثة جواهر الهيولى
والصورة الجسمية والصورة النوعية ويقال له جسم طبيعي
وقد قام به امتدادات ثلاث امتداد طولي وامتداد
عرضي وامتداد عمقي ومجموع الامتدادات الثلاثة
يقال له جسم تعليمي نهاية سطح وهو ما تركب من امتداد
طولي وامتداد عرضي ونهاية السطح خط وهو ما تركب من
نقطتين ونهاية الخط نقطة فالنقطة نهاية الخط والخط
نهاية السطح والسطح نهاية الجسم التعليمي القائم بالجسم الطبيعي

المركب

المركب من ثلاثة جواهر فعندهم واسطة بين النقطة
والجسم التعليمي وهي الخط والسطح وعندهم النقطة
والخط والسطح والجسم التعليمي اعراض لا جواهر
وسيأتي بيان ما ذهبت اليه المعتزلة القائلون
بوجود الجزء الذي لا يتجزا كاهل السنة **قوله** فصاعدا اي
فذهب ما تركب منه الجسم صاعدا اي مرتفعا عن الجزءين
بالزيادة عليهما فلم يقف عليهما بان يحصر فيهما او فذهب
المركب صاعدا من الجزءين الى ما فوقهما والمراد اما مركب
من جوهرين او من جواهر **قوله** وهو الجسم اي والمركب
مطلقا الجسم عند جمهور اهل السنة واعترض حصر المركب
في الجسم بمعنى العين المركب من جوهرين من فردين بان المركب
يحتمل العين المركب من مجردين فلا ينحصر في الجسم بالمعنى
المذكور كما ان غير المركب يحتمل المجرد فلا ينحصر في الجوهر
فكان المناسب ان يقول وهو كالجسم كما قال في غير المركب
كالجوهر واجيب عنه بان المجرد غير المركب اعترف به كثيرون
فاعتراف الكثيرين به قوي احتمال غير المركب للمجرد
فاستحق ان يلتفت اليه فلذا قال في غير المركب كالجوهر
بخلاف المركب من مجردين فلم يعترف به احد وانما هو
احتمال صرف لم يكن هناك ما يقويه فلم يستحق ان يلتفت
اليه فلذا قال وهو الجسم ولم يقل وهو كالجسم ولا يخفى ان
هذا الاعتراض المخرج الى الجواب بما ذكر مبني على ان المراد
بالجزء في قوله اما مركب من جزءين ما يشمل الجوهر الفرد والمجرد
لا على ما سبق من ان المراد به الجوهر الفرد او هو نظر لما سبق
كان الحصر صحيحا ولا يرد عليه الاعتراض المذكور فتامل **قوله**
وعند البعض لا بد له من ثلاثة اجزاء اعلم ان بعض المعتزلة

Copyright © King Saud University

قال لا بد في تحقق الجسم من ثلاثة اجزاء اي ثلاثة جواهر
فردة توضع على هيئة المثلث بان يوضع جزءان مثلا قيام
اي متصلان كيف كان اي في اي جهة كانت هكذا ●● طول
لكن مع اتصال احد هذين الجزءين بالاخر فيحصل من اتصالهما
بعد واحد اي امتداد واحد لان كل جزء منضمين لهما
امتداد وهذا الامتداد الحاصل هو الطول ثم يوضع
عند ملتقاهما جزء ثالث متصل بهما حتى يصير مجموع الاجزاء
على هيئة سطح مثلث هكذا ●●● لكن مع اتصال هذا
الجزء الثالث بالجزءين الاخرين عند الملتقى فيحصل لهذا
الجزء الثالث مع احد الجزءين المتصل هذا الجزء الثالث
بهما بعد هو العرض ومع الجزء الاخر بعد اخر مقابل له وهو
العمق فيتحقق لمجموع الاجزاء الثلاثة حينئذ ابعاد قابل البعد
المفروض اولا طول والبعد المفروض ثانيا عرض والبعد
المفروض ثالثا عمق فالعمق على هذا الامتداد المفروض ثالثا
من امتدادات المثلث الثلاثة والامتداد النازل من
اعلى الى اسفل وهذا المجموع الكائن على هيئة سطح مثلث
جسم ابعاده غير متقاطعة وحينئذ لا يشترط عند هذا
البعض في تحقق هذا الجسم ان تكون الابعاد متقاطعة على
زوايا قائمة لظهور ان الثلاثة اجزاء انما يحصل بها الابعاد
بالمعنى المذكور لا تقاطعها فضلا عن ان يكون على زوايا
قائمة والى هذا القول اشار المصنف بقوله وعند البعض لا بد
له من ثلاثة اجزاء اي وعند بعض المعتزلة لا بد للجسم في تحققه
من ثلاثة جواهر فردة يتركب منها اقل ما يتحقق فيه الجسم
عنده ثلاثة جواهر فقوله لا بد الخ بيان لاقل ما يتحقق فيه
الجسم عند هذا البعض وبهذا التقرير ظهر لك ان هذا

القول

القول قول بعض المعتزلة كما صرح به ابن قاسم في حاشيته
معزوا الى اكثر المعتزلة والبخاري في شرحه وشيخنا
في تقريره لا قول الفلاسفة كما نفى كونه لهم ابن الغرس
في شرحه وغلط ابن قاسم من نسبه الى الفلاسفة
لان الفلاسفة لا تقول بالجزء الذي لا يتجزأ وانهم وان
قالوا بان الجسم مركب من ثلاثة جواهر الهيولى والصورة
الجسمية والصورة النوعية لا يقولون بان الجسم يتركب
من اكثر منها وهذا البعض يقول بتركبه من اكثر من
ثلاثة اجزاء وانما اقتصر على الثلاثة لانها اقل ما يتحقق
فيه الجسم عنده لانه لا يتركب من ازيد منها عنده فما
وقع في بعض الحواشي من نسبة هذا القول للفلاسفة
لا للمعتزلة معترضا على الشارح بانه خلط النقل عن المعتزلة
بالنقل عن الحكما اي لكون هذا القول للحكما على ما قاله
والقول الذي بعده للمعتزلة ولم يميز احدهما من الاخر
لا يظهر مع هذا وما وقع في بعض الحواشي نقلا عن صاحب
المواقف من ان القائل بانه يكفي في تحقق الجسم ثلاثة
لم يعثر عليه لا ينفي وجود هذا القول لبعض المعتزلة
لانه لا يلزم من عدم وجدانه له عدم وجوده كما لا يخفى
فتدبر وقوله ليتحقق الابعاد الثلاثة الابعاد جمع
بعد وهو الامتداد القائم بالجسم اي ليتحقق بتلك
الاجزاء الثلاثة الابعاد الثلاثة المأخوذة في
تعريف الجسم لان المعتزلة عرفته بانه الطويل العريض
العميق وقوله ليتحقق الابعاد اي ليمكن وجود الابعاد
الثلاثة امكانا عاما لانهم لم يشترطوا وجودها بالفعل
بل اشترطوا امكان وجودها امكانا عاما فيندرج في التعريف

المذكور حينئذ ما يحصل فيه بالفعل جميع الابعاد لزوما
كالافلاك او جوازا كالعنصريات وما لا يحصل فيه شيء
منها كالكرة المصمتة قوله اعني الطول والعرض والعمق
اي اعني بالابعاد الثلاثة الطول بمعنى البعد المفروض
اولا والعرض بمعنى البعد المفروض ثانيا والعمق بمعنى البعد
المفروض ثالثا بالمعنى المتعارف للطول والعرض والعمق
وهو الابعاد المتقاطعة على زوايا قائمة ان تاليف
الجسم من ثلاثة اجزاء انما يوجب حصول الأبعاد بالمعنى
المذكور بان يتالف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما
فيحصل مثلث جوهري من ثلاثة خطوط جوهرية فالامتداد
المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق لا حصول
الابعاد بالمعنى المتعارف لظهور ان الثلاثة لا تكفي لتحققها
كما ظهر لك مما سبق وفي تفسيره الابعاد بالطول والعرض
والعمق اشارة الى تعريف الجسم بانه التطويل العريض العميق
كما ان في قوله ليتحقق الابعاد الثلاثة اشارة الى تعريف
اخر للجسم وهو المتحيز والابعاد الثلاثة واما الى اولا
بقوله الابعاد الثلاثة ثم فسرها بالطول والعرض
والعمق ولم يقتصر على احدهما اشارة الى ان المراد
من التعريفين واحد فتامل قوله وعند البعض من
ثمانية اجزاء اي وعند بعض المعتزلة وهو الجبائي لا بد
للجسم في تحققه من ثمانية اجزاء اي ثمانية جواهر فردة واعلم
ان المعتزلة يقولون كالاشعرية بوجود الجواهر الفردة
اي الاجزاء التي لا تتجزأ كما بينت عليه فيما سبق فالخط
والسطح والجسم عندهم مركبة من جواهر فردة كل جوهر منها
يقال له نقطة فعندهم النقطة عبارة عن جوهر فرد هكذا •

والخط

والخط ما تركب من نقطتين اي جوهرين فردين احدهما
بجانب الاخر هكذا •• لكن مع اتصال احدى النقطتين
بالاخرى هكذا •• فيحصل من اتصال احدهما بالاخرى
الطول وهو الامتداد القائم بهما حين الاتصال فيكون
الخط قابلا للقسمة طولا والسطح ما تركب من خطين احدهما
بجانب الاخر هكذا || لكن مع اتصال احد الخطين بالاخر هكذا
∥ او ما تركب من خط ونقطة هكذا •• لكن مع اتصال
النقطة بالخط هكذا •• فبالخط حصل الطول وباتصال
النقطة او الخط بالخط الذي حصل به الطول يحصل العرض
المقاطع للطول على زوايا قائمتين وهو اي العرض الامتداد
القائم بالنقطة وجزء من الخط او بالخطين في جهة غير جهة
الطول فيكون السطح قابلا للقسمة طولا وعرضا وما ذكرناه
في الخط والسطح بيان لاقل ما يتحقق به الخط والسطح واسماء
فالخط والسطح قد يكونان مركبين من اكثر مما ذكرناه واما الجسم
فبعض المعتزلة لم يشترط في تحققه ان تكون العادة متقاطعة
على زوايا قائمة فقال اقل ما يتحقق فيه الجسم ثلاثة جواهر
لكن تكون موضوعة على هيئة سطح مثلث حتى تحصل الابعاد
وان لم تكن متقاطعة فيكون الجسم عند هذا البعض ما تركب من
ثلاثة جواهر فاكثر وهذا البعض هو اكثر المعتزلة وهو المشار
اليه في كلام الشارح بقوله وعند البعض لا بد له من ثلاثة اجزاء
وبعض المعتزلة كالجبائي وابي هذيل اشترط في تحقق الجسم
ان تكون ابعاده متقاطعة على زوايا قائمة ثم ان بعض
المشترطين هذا الشرط كالجبائي ان هذا الشرط لا يحصل حتى
يتركب من ثمانية اجزاء اي من سطحين متصلا احدهما بالاخر
وكل من السطحين مركب من خطين كل من الخطين مركب من نقطتين

Copyright © Osmania University

وذلك بان يوضع سطح فوق سطح بحيث يكون احد السطحين
متصلا بالاخر فيحصل بذلك تقاطع الابعاد على زوايا
قائمة اذ بالخط الواحد يحصل الطول وبوضع خط اخر
بجانبه متصلا به يحصل العرض المقاطع للطول فيحصل
من التقاطع اربع زوايا قايمة وبوضع خطين آخرين احدهما
بجانب الاخر متصلا به فوق الخطين المذكورين مع الاتصال
يحصل العمق المقاطع لكل من الطول والعرض فيحصل من
مقاطعته لكل منهما اربع زوايا قايمة وبعض المشترطين
الشرط المذكور كابي هذيل راى ان الشرط يحصل بتركب الجسم
من ستة اجزاء ان تقاطع البعدين على قائمتين في السطح
يعني فيه خط ونقطة هكذا ∴ لكن مع اتصال النقطة
بالخط هكذا ∴ فبالخط يحصل الطول وباتصال النقطة
بالخط يحصل العرض المقاطع للطول على زاويتين قائمتين
فاذا وضع خط اخر متصل به نقطة فوق الخط المتصل به النقطة
المذكورة واتصل به حصل من اتصالهما العمق المقاطع لكل من
الطول والعرض على زوايا قايمة فظهر ان اقل ما يتركب منه
الجسم عند هذا البعض سطحان متصلا احدهما بالاخر وكل
من السطحين مركب من خط ونقطة فيكون مجموع ما تركب منه
الجسم عند هذا البعض ستة اجزاء ومجموع ما تركب منه السطح
عنده ثلاثة اجزاء لانه راى ان تقاطع البعدين على قائمتين
في السطح لا يقتضي تركب السطح من خطين بل يكفي في ذلك خط
ونقطة كما سبق وبعض المشترطين الشرط المذكور راى ان
الشرط يحصل بتركب الجسم من اربعة اجزاء بان يوضع جزآن في اي
جهة كانت هكذا ∴ لكن مع اتصال احد الجزءين بالاخر هكذا
∴ فبالتصال احد الجزءين بالاخر يحصل الطول ثم يوضع بجنب

احدهما

احدهما جزء اخر في جهة غير جهة الطول هكذا ∴ لكن مع
اتصال الثلاثة هكذا ∴ فبالتصال هذا الجزء الثالث
بالجزء الذي وضع بجنبه حصل العرض المقاطع للطول
الحاصل قبل وضع الجزء الثالث من اتصال الجزءين الموضوعين
اولا ثم يوضع جزء رابع فوق الجزء الذي وضع بجانبه الجزء
الثالث فبوضع الجزء الرابع فوق الجزء الذي وضع بجانبه
الثالث واتصاله به يحصل العمق المقاطع لكل من الطول
الحاصل من الجزءين الموضوعين اولا والعرض الحاصل من وضع
الجزء الثالث بجنب احد الجزءين الموضوعين اولا فالابعاد
الثلاثة حصلت من الاجزاء الاربعة لان الطول حصل من
الجزءين الموضوعين اولا والعرض حصل من احد الجزءين
الموضوعين اولا والجزء الثالث الذي وضع بجانبه والعمق
حصل من الجزء الرابع والجزء الذي وضع بجانبه الثالث فيكون
كالمشترك بين الابعاد الثلاثة المذكورة المتقاطعة على
زوايا قايمة فظهر ان اقل ما يتركب منه الجسم عند هذا البعض
نقطة وسطح مركب من ثلاث نقط فيكون مجموع ما تركب منه
الجسم عنده اربعة اجزاء وظهر لك ايضا ان هذا البعض يوافق
البعض القائل بتركب الجسم من ستة اجزاء ان السطح يكفي
فيه في تقاطع الطول والعرض على قائمتين خط ونقطة وقال
النظام من المعتزلة الجسم انما يتركب من اجزاء غير متناهية
وظهر لك من هذا التقرير ان اقوال المعتزلة في اقل ما يتركب
منه الجسم من الاجزاء انها خمسة اقسام فقيل اقل ما يتركب
منه الجسم ثلاثة اجزاء وقيل اربعة وقيل ستة وقيل غير نهاية
وقيل اجزاؤه التي تركب منها لا نهاية لها وان الجميع قائلون
بوجود الجواهر الفردة وتركب الجسم والسطح الذي هو نهاية

الجزء الذي وضع بجانبه الثالث ح

Copyright © King Saud University

ك
٢٣
199

الجسم والخط الذي هو نهاية السطح منها وان الخط والسطح
عندهم واسطة بين النقطة التي هي نهاية الخط والجسم
وحاصل ما يقال في المقام ان اهل السنة والمعتزلة متفقون
على وجود الجوهر الفرد اي الجزء الذي لا يتجزأ لكن اهل السنة
اختلفوا فالجمهور منهم قالوا ان الممكن القائم بذاته ينقسم الى
قسمين جوهر فرد وجسم لانه ان لم يكن متركبا فجوهر فرد
وان كان متركبا من جزءين فاكثر فجسم ولا واسطة عندهم
فعندهم الخط والسطح من قبيل الاجسام متركبة من الجواهر
الفردة وقال القاضي ابو بكر الباقلاني في كل جزء متصل بآخر
جسم فخالف الجمهور في الجسم ووافقهم في الجوهر الفرد
فلا واسطة عنده ايضا والمعتزلة وافقوا اهل السنة في الجوهر
الفرد المعبر عنه بالنقطة وخالفوهم في الجسم فقالوا لا يتحقق
بجزءين بل لا بد في تحققه من تركبه من اكثر من جزءين ثم اختلفوا
فقال بعضهم اقل ما يتركب منه الجسم ثلاثة اجزاء وقال
بعضهم اربعة اجزاء وقال بعضهم ستة اجزاء وقال بعضهم
ثمانية اجزاء وقال بعضهم اجزاء كل جسم لا نهاية لها وكذلك
اختلفوا في السطح فقال بعضهم اقل ما يتركب منه السطح
ثلاثة اجزاء وقال بعضهم اقل ما يتركب منه السطح اربعة
اجزاء واما الخط فاتفقوا على ان اقل ما يتركب منه جزءان
وكذلك اتفقوا على ان اجزاء كل من الخط الذي هو نهاية
السطح والسطح الذي هو نهاية الجسم والجسم جواهر فردة
فعندهم الخط والسطح واسطة بين النقطة والجسم
واما الفلاسفة فقد خالفوا اهل السنة والمعتزلة فقالوا
بنفي الجوهر الفرد اي الجزء الذي لا يتجزأ وانكروا تركب
الجسم والسطح والخط من الجواهر الفردة وقالوا ان الجسم

مركب

مركب من ثلاث جواهر وهي الهيولى والصورة الجسمية
والصورة النوعية ويقال لهذا الجسم جسم طبيعي وهذا الجسم
الطبيعي قام به مجموع امتدادات ثلاث امتداد طولي وامتداد
عرضي وامتداد عمقي وهذه الامتدادات اعراض قائمة بالجسم
الطبيعي ومجموعها يقال له جسم تعليمي ونهاية هذا الجسم
التعليمي مجموع امتدادين امتداد طولي وامتداد عرضي
مقاطع للامتداد الطولي وهذا المجموع يقال له سطح ونهاية
هذا السطح احد الامتدادين ويقال لهذا الاحد خط ونهاية
هذا الخط يقال له نقطة فالنقطة نهاية الخط والخط نهاية
السطح والسطح نهاية الجسم التعليمي القائم بالجسم الطبيعي
فكل من النقطة والخط والسطح والجسم التعليمي اعراض
عندهم قائمة بالجسم الطبيعي وكل من الخط والسطح واسطة
عندهم بين النقطة والجسم التعليمي فتامل في المقام وادع لي
بحسن الختام وغفران الذنوب والاثام ودخول الجنة بغير
سابقة ولا ملام قوله من ثمانية اجزاء قد تقدم بيان كيفية
تركب الجسم منها قوله ليتحقق تقاطع الابعاد اي التحقق
الابعاد المتقاطعة وقد تقدم بيان تحقق تقاطع الابعاد
اذا كان متركبا من ثمانية وقضيته ان الابعاد لا يتحقق
تقاطعها على زوايا قائمة اذا كان الجسم مركبا من اجزاء اقل
من الثمانية مع انه يتحقق في الاقل وقد تقدم بيان تحققه
اذا كان مركبا من ستة على القول بتركبه منها او كان مركبا من
اربعة على القول بتركبه منها وقوله ليتحقق تقاطع الابعاد اي
ليمكن امكانا عاما وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب
الابعاد الثلاثة فضلا عن كونها متقاطعة كما في الكرة المصمتة
قوله على زوايا قائمة اي على اربع زوايا قائمة وهي الزوايا

Copyright © King Saud University

المتساوية الحاصلة من قيام خط مستقيم على خط مستقيم
عمود اعليه بحيث لا يميل الخط العمود الى احد الجانبين
وتوضيح ذلك انه اذا اقام خط مستقيم على خط مثله
عمود اعليه فان لم يكن له ميل الى احد الجانبين اصلا حدث
منهما قائمة هكذا وان كان مائلا الى احد
الجانبين كانت احدى الزاويتين الحادثتين بجانبيه
صغرى وتسمى حادة والزاوية الاخرى كبرى وتسمى منفرجة
هكذا فاذا قاطع خط مستقيما خطا مستقيما
حصل بتقاطعهما اربع زوايا قائمة هكذا فاذا
فرضنا احدهما طولا والاخر عرضا وفرضنا
خطين اخرين مثلهما موضوعين على سمتهما عمقا حصل التقاطع
المذكور وتكون الاجزاء ثمانية كما تقدم بيانه فقوله على
زوايا قائمة قيد لم يذكر لتمييز الجسم بل لتحقق ماهيته
فان الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة لا يكون
الا كذلك اي قابلا للتقاطع على زوايا قائمة قوله وليس
هذا نزاعا لفظيا الخ اي وليس الاختلاف المذكور في اقل
ما يتركب منه الجسم نزاعا لفظيا اي متعلقا باللفظ والتسمية
بحسب ما اراده من الجسم اصحاب الاقوال المذكورة بل
واصطلحت عليه بان يكون لفظ الجسم في اصطلاح طائفة
من المختلفين موضوعا للمركب من جزء من فاكثر وفي اصطلاح
طائفة اخرى منهم موضوعا للمركب من ثلاثة اجزاء فاكثر
وفي اصطلاح طائفة اخرى منهم موضوعا للمركب من ثمانية
اجزاء فاكثر وهكذا وهذا لانا نقول انه نزاع منهم متعلق
باللفظ بحسب ما اراده اهل اللغة منه فعوله راجعا
الى الاصطلاح اي من رجوع الكلي للجزئي والمراد بالاصطلاح

اصطلاح

اصطلاح كل من اصحاب الاقوال المذكورة وبهذا تعلم ان ما قاله
السلم من نفي النزاع اللفظي لا يخالف اثباته الصادر من
صاحب المواقف القائل النزاع لفظي راجع الى اللغة لان
النزاع المنفي النزاع الراجع الى اصطلاح المتنازعين
على ما يريدونه من لفظ الجسم والنزاع المثبت النزاع
الراجع الى اللغة اي نزاع المختلفين في ما اراده اهل
اللغة من لفظ الجسم والحاصل ان اصحاب الاقوال
المذكورة لم يصدر من طائفة منهم اصطلاح عما معنى
من المعاني المذكورة حتى يكون اختلافهم المذكور اصطلاحيا
مختلفة وانما الصادر منهم اختلافهم فيما اراده اهل
اللغة من لفظ الجسم فقال بعضهم اراد اهل اللغة من
لفظ الجسم كذا وقال بعضهم لا بل اراد اكذا وهكذا
فتدبر قوله الاصطلاح هو اتفاق طائفة على تسمية
شيء باسم بحيث ان ذلك الاسم متى اطلق لا ينصرف عندهم
الا اليه قوله حتى يدفع بان لكل احد الخ غاية للمنفي اي
ليس الاختلاف المذكور نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح
حتى يدفع ذلك النزاع بانه في التحقيق ليس بنزاع اذ كل من
المختلفين لم يرد ما قاله غيره وينازعه فيه وانما اختلافهم
المذكور اصطلاحات مختلفة لا مانع منها اذ لكل احد ان
يصطلح على ما يشاء يعني انه لو كان نزاعا لفظيا راجعا الى
الاصطلاح لدفع بان ذلك الاختلاف ليس في المعنى نزاعا لان
كلا من المختلفين لم يقل بشيء نافيا لما قاله غيره حتى يكون نزاعا
وانما هو اصطلاحات مختلفة ولا مشاحة في الاصطلاح
اذ لكل احد ان يصطلح على ما يشاء ويريده لكنه ليس بنزاع
لفظي راجع الى الاصطلاح فلا يدفع حينئذ بذلك قوله بل هو

Copyright © King Saud University

نزاع في ان المعنى الخ اي بل الاختلاف المذكور بينهم
نزاع بينهم معنوي لان بعد اتفاقهم على ان معنى
لفظ الجسم في اللغة واحد وهو المركب اختلفوا في
ذلك المعنى الواحد فقال بعضهم هو معنى لا يوجب
الابعاد حتى يتحقق الجسم بجوهرين فاكثر وقال
بعضهم هو معنى يوجب الابعاد وبعد اتفاق هذا البعض
على انه معنى يوجب الابعاد اختلفوا فقالت جماعة من هذا
البعض انه معنى يوجب الابعاد من غير اشتراط التقاطع
على زوايا قايمة حتى يتحقق الجسم بثلاثة اجزاء وقالت
جماعة اخرى من ذلك البعض انه معنى يوجب الابعاد
بشرط التقاطع على زوايا قايمة وبعد اتفاق هذه الجماعة
على انه معنى يوجب الابعاد بشرط التقاطع على زوايا
قايمة اختلفت فقال بعض منها لا يمكن ان يتحقق باقل من
ثمانية اجزاء وقال بعض اخر منها لا يمكن ان يتحقق باقل من
ستة وقال بعض اخر منها لا يمكن ان يتحقق باقل من اربعة
ولا يخفى عليك ان هذا الاختلاف اختلاف معنوي متعلق
بالمعنى الذي اراده اهل اللغة من لفظ الجسم قوله في ان
المعنى الخ اي في جواب هذا الاستفهام قوله الذي وضع لفظ
الجسم اي وضعه اهل اللغة قوله بازائه اي مقابله اي على
انه مفهومه ومدلوله قوله هل يكفي فيه اي في ذلك المعنى
قوله التركيب من جزءين اي كما قال به جمهور اهل السنة
قوله ام لا اي ام لا يكفي فيه ذلك بل لا بد من ثلاثة او اربعة
او ستة او ثمانية او اجزاء غير متناهية على الخلاف الخلاف
السابق قوله احجج الاولون اي القائلون بان الجسم
يكفي في تحققه تركبه من جزءين وهم جمهور اهل السنة قوله

بانه

بانه اي الحال والشان فالضمير ضمير الشان وجملة يقال
الخ الواقعة بعده مفسرة له والسر في الاتيان بضمير
الشان المحتاج لجملة تقع بعده لتفسره التفصيل بعد
الاجمال المقتضي لوقوعه المفصل في النفس لان الشيء
اذا ذكر مجملا ثم ذكر مفصلا كان اوقع في النفس قوله
يقال اي في اللغة قوله لاحد الجسمين اي في شان احد
الجسمين المتساويين في الاجزاء فاللام لام الشان مثل
اللام في قوله تعالى وقال الذين كفروا للذين امنوا لو كان
اي ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم خيرا ما سبقونا اليه اي
قال الذين كفروا في شان الذين امنوا ما ذكر بقرينة قوله
تعالى ما سبقونا اليه بلفظ الغيبة اذ لو كانت لام البلاغ
لاتى بالخطاب فقال ما سبقتمونا اليه قوله اذ اطرف ليقال
قوله زيد عليه اي على احد الجسمين قوله جزء واحد اي
وصارت اجزاؤه اكثر من اجزاء الاخر بذلك الجزء الزائد قوله
انه اجسم من الاخر مقول يقال اي ان ذلك الاحد المزيد
عليه اجسم اي ازيد في الجسمية من الجسم الاخر اذ افعل
التفضيل يدل على المشاركة في الجسمية والزيادة فيها قوله
فلو لا ان مجرد التركيب الخ اشار به الى وجه الاستدلال
بما يقال في اللغة اي فلو لا ان التركيب المجرد عن اشتراط
عدد معين في اقل الاجزاء المتحقق في التركيب ولو من جزءين
كاف في تحقق الجسمية اي كون الشيء جسما لما صار احد الجسمين
وهو المزيد عليه بمجرد زيادة ذلك الجزء عليه ازيد في الجسمية
من الجسم الاخر فيكون المركب من جزءين جسما والمركب من ثلاثة
اجسم منه اي ازيد منه بجسم اخر فاضافة مجردا الى التركيب من
اضافة الصفة للموصوف وتوضيح ذلك ان لو لا حرف امتناع

لوجوده اي حرف دال على امتناع جوابها لوجود شرطها وجوابها
هنا عدم صيرورة الجسم ازيد في الجسمية بزيادة الجزء
عليه وامتناع ذلك العدم هو ثبوت صيرورة ازيد
في الجسمية بزيادة الجزء عليه لان نفي النفي اثبات وقد
ربطت لو هذا الثبوت بوجود شرطها وهو كفاية مجرد
مجرد التركيب في تحقق الجسمية فيكون ثبوت زيادة الجسم
في الجسمية بزيادة جزء لازما لوجود الكفاية في الجسمية
بمجرد التركيب ومن المعلوم ان ثبوت اللازم يستلزم ثبوت
الملزوم وقد ثبت هذا اللازم في اللغة حيث يقال فيما احد
الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الاخر فليكن
الملزوم وهو كفاية مجرد التركيب في تحقق الجسمية ثابتا
وهو المدعى وفيه ان اللازم المذكور وهو ثبوت زيادة
الجسم في الجسمية بزيادة جزء لازم اعم من الملزوم المذكور
وهو كفاية مجرد التركيب في تحقق الجسمية لانه يتحقق مع القول
بعدم كفاية مجرد التركيب وانه لابد في تحقق الجسمية من
عدد معين لاقل الاجزاء وحيث كان لازما اعم فثبوته لا يستلزم
ثبوت الملزوم وحينئذ لا يكون ما يقال في اللغة دالا على
كفاية مجرد التركيب في تحقق الجسمية التي قال بها الاولون
ووجه كون الثبوت المذكور وهو ثبوت زيادة الجسم في
الجسمية بزيادة جزء لازما اعم ان الوصف بالزيادة في الجسمية
انما يكون بعد تحقق الجسمية سواء كان تحققها حاصلا بمجرد
التركيب او مشروطا بعدة اجزاء اذ تحققت الجسمية بحصول
الاجزاء المشروطة كانت الجسمية المتحققة حاصلة بقدر
الاجزاء المحتوية على العدد المشروط فتزيد الجسمية حينئذ
بزيادة جزء فتكون الزيادة بجزء متحققة على القول باشتراط

عدة من الاجزاء فتكون اعم فلا يكون ثبوتها مستلزما
لكفاية مجرد التركيب في تحقق الجسمية على انا لا نسلم
ان اطلاق الاجسم في اللغة بزيادة جزء لانه ليس
قدرا محسوسا معتبرا في نظر اللغة وانما اطلاقه في
اللغة بزيادة قدر محسوس معتبر في نظرها والقدر
المحسوس المعتبر انما يكون من اجزاء كثيرة فلا يكون
اطلاق الاجسم في اللغة دالا على كفاية مجرد التركيب
في تحقق الجسمية فتامل قوله وفيه نظر اي وفي الاحتجاج
بما يقال في اللغة نظر قوله لانه اي اجسم قوله افعل اي
بوزن افعل فهو اسم تفضيل قوله من الجسامة اي مشتق
من الجسامة التي هي مصدر من الجسم الذي هو اسم
للمركب الذي وقع الاختلاف في اقل اجزائه والجسامة
بفتح الجيم قوله بمعنى الضخامة اي المشتملة بمعنى الضخامت
من العظم فقوله وعظم المقدار اي الحجم عطف تفسير
فيكون معنى اجسم من الاخر اعظم منه قدرا اعظم
منه في الجسمية التي التراع فيها وعظم بكسر العين المهملة
وفتح الظاء واضافة معنى للضخامة للبيان قوله يقال
جسم الشيء بفتح الجيم وضم السين استدلال على ان الجسا
بمعنى الضخامة اي يقال في اللغة فيما ضخم وعظم مقداره
جسم الشيء قوله فهو جسيم اي عظيم وهو بفتح الجيم
صفة مشبهة وقوله وجسام بالضم اي ضم جيم جسام
فقوله بالضم راجع لجسام وجسام صفة مشبهة ايضا بمعنى
جسيم اي وحيث كان اجسم الذي يقال في اللغة عند زيادة
جزء من الجسامة التي لم يقع فيها الاختلاف من الجسم
الذي وقع فيه الاختلاف فلا يتم المستدل به لان

الجسم اذا كان من الجسامة كان معناه ان زيد في الجسامة
اي عظم المقدار والزيادة فيها يتحقق ولو بزيادة جزء
بخلاف الزيادة في الجسمية فلا تتحقق بزيادة جزء لان
الجسمية لا يكفي في تحققها مجرد التركيب حتى تتحقق الزيادة
فيها بزيادة جزء وحينئذ لا تستلزم الزيادة في
الجسامة الزيادة في الجسمية واذا لم تستلزمها فلا تدل
عليها واذا لم تدل عليها فلا تدل على كفاية مجرد التركيب
في تحقق الجسمية التي ادعاها الاولون بخلاف ما اذا
كان اجسم من الجسم فانه يتم به الاستدلال لان اجسم
اذا كان من الجسم كان معناه ان زيد في الجسمية فتكون
الزيادة في الجسمية متحققة بزيادة جزء واذا كانت
تتحقق بزيادة جزء كان مجرد التركيب كافيا في تحقق
الجسمية واذا لم تتحقق الزيادة في الجسمية بزيادة جزء
فيكون اجسم الثابت في اللغة بزيادة جزء دالا على
الكفاية بمجرد التركيب فيتم الاستدلال به حينئذ **قوله**
والكلام الخ اي والنزاع منا انما هو في الجسم الذي هو اسم
جنس غير قابل للاشتقاق منه لا في الجسامة التي هي
بمعزل عما وقع فيه النزاع هاهنا من لفظ الجسم **قوله**
لا صفة اي حتى يشتق منها اجسم واعترض قوله الذي
هو اسم لا صفة بانه لا فائدة فيه لان الجسم ليس الا اسما
فلو قال لانه افعل من الجسامة لا من الجسم الذي الكلام
منا فيه لكان ظاهرا او يجاب عن النظر الذي ذكره المتم
بان اجسم واذا كان ماخوذا من الجسامة لا من الجسم انما
ان الجسامة ملحوظة في مفهوم الجسم اذ المركب ما سمي
بلفظ الجسم الا لجسامته الحاصلة بالتركيب فاذا تحققت

الجسامة

الجسامة تحققت الجسمية فتكون الجسامة مستلزمة
للجسمية فاذا زادت الجسامة بجزء واحد زادت
الجسمية بذلك الجزء لان وجود الملزوم يستلزم وجود
اللازم وزيادة الجسمية بجزء واحد تستلزم كفاية
مجرد التركيب في تحقق الجسمية واذا زادت الجسمية
بزيادة جزء واحد فتكون زيادة الجسامة بجزء واحد
مستلزمة لكفاية مجرد التركيب في تحقق الجسمية لان
ملزوم الملزوم لشيء ملزوم لذلك الشيء فيكون اجسم
الثابت في اللغة بزيادة جزء واحد دالا على الكفاية
بمجرد التركيب في تحقق الجسمية وهي مدعى الاولين فتامل
قوله او غير مركب قسيم قوله اما مركب اي قاله قيام بذاته
اما مركب او غير مركب فهو اشارة الى القسم الثاني **قوله**
كالجوهر يعني به الفرد ولم يقيده به بان يقول كالجوهر الفرد
اشارة الى ان الجوهر اذا اطلق لا ينصرف الا للجوهر الفرد
فيكون جاريا على طريقة المتقدمين من ان الجوهر اسم
للجزء الذي لا يتجزا فهو قسم من مطلق العين لا على طريقة
المتاخرين من ان الجوهر والعين اسمان مترادفان بمعنى
واحد وهو ما له قيام بذاته فالجوهر عندهم كالعين كلي
تحته نوعان مركب وهو الجسم وغير مركب وهو الجوهر
الفرد فاذا اطلق الجوهر عندهم فالمراد به العين واذا اريد
به الجزء الذي لا يتجزا قيد وه بالفرد **قوله** يعني العين الخ
اي يعني المصنف بالجوهر العين الخ فيكون الجوهر في كلام
المصنف قسما من مطلق العين وهو طريقة المتقدمين ولم يعن
المصنف به ما له قيام بذاته حتى يكون مرادفا للعين كما هو طريقة
المتاخرين ثم يحتمل ان الله الخ بهذا التفسير بعد قوله

كالجوهر مع ان المصنف فسره بقوله وهو الجزء الذي لا يتجزأ اشارة الى ان المصنف جار على طريقة المتقدمين لا على طريقة المتاخرين وان امكان المناسب ان يأتي بهذا التفسير بعد تفسير المصنف له بالجزء الذي لا يتجزأ ليكون تفسيرا للتفسير ويحتمل ان الثاني بهذا التفسير اشارة الى انه كان الاولى للمصنف ان يفسر الجوهر به لان ما فسره به من الجزء الذي لا يتجزأ من باب التفسير بأظهر المحتاج الى التفسير وهذا الاحتمال اولى من الاحتمال الاول او الاشارة التي ذكرت فيه تحصيل بتفسيره له بالجزء الذي لا يتجزأ فتدبر قوله لا يقبل الانقسام اي بوجه ما من الوجوه المشار لها بقوله لا فعلا ولا وهما الخ قوله الانقسام اي الى جزءين او اكثر قوله لا فعلا اي لا بالفعل واعلم ان القسمة اما خارجية ويقال لها فعلية وانفكاكية واثرها وهو الانقسام يقال له انقسام فعلي وانفكاكي وتعرف بما يوجب الانفصال والانفكاك في الخارج وهي قسمان قسمة بالقطع ان كانت بالة نفاذة في المنقسم كقسمة قطعة لحم بالسكين وقسمة بالكسر ان لم تكن بالة نفاذة في المنقسم كما في كسر انار من فحار بحيث يصير قطعا منفصلا بعضها عن بعض واما وهمية وهي المشار لها بقوله ولا وهما واما فرضية وهي المشار لها به ولا فرضا وسيأتي تعريف الوهمية والفرضية فقوله لا فعلا اي لا يقبل ذلك العين الانقسام بالفعل اي لا بالقطع لصغره ولا بالكسر لصلابته قوله ولا وهما القسمة الوهمية هي فرض شيء جزءي محسوس غير شيء بحسب التوهم اي فرض الوهم الشيء الجزءي المحسوس غير شيء بان يفرض الجزءي المحسوس شيئين فاكثر لان يفرض الموجود معدوما فانها لا توجب الانفصال والانفكاك في

الخارج

الخارج واثرها وهو الانقسام الوهمي هو الانقسام الحاصل بفرض الوهم شيا جزءيا محسوسا غير شيء اي بفرضه شيئين فاكثر فقوله ولا وهما اي ولا يقبل ذلك العين الانقسام الحاصل من فرض الوهم ذلك العين شيئين فاكثر لعجز الوهم عن التصرف فيه بقسمة لانه لا يدرك منه مقدارا يقبل الانفصال وذلك لان الوهم لا يتصرف الا فيما يدركه من المعاني الجزئية المادية من طرق الحواس والجزء الذي لا يتجزأ دقته وخفائه لا تدركه حاسة حتى يدركه الوهم فهو معنى جزئيا فيتصرف فيه بقسمة وانما الى بقوله ولا وهما بعد قوله لا فعلا لانه لا يلزم من عدم الانقسام فعلا عدم الانقسام وهما بخلاف العكس قوله ولا فرضا القسمة الفرضية هي فرض شيء كلي غير شيء بحسب التعقل اي فرض العقل شيا كليا شيئين فاكثر فهي ايضا توجب الانفصال والانفكاك في الخارج واثرها وهو الانقسام الفرضي ويقال له انقسام عقلي وهو الانقسام الحاصل بفرض العقل الشيء الكلي غير شيء اي يفرضه شيئين فاكثر فقوله ولا فرضا اي من العقل اي ولا يقبل ذلك العين الانقسام الحاصل من فرض العقل ذلك العين شيئين فاكثر لامتناع العقل من الحكم بانقسام ما لا يثبت له حجما يمكن انقسامه ثم ان المراد من الفرض المبني التقدير اي ملاحظة العقل وتصوره فلا بد لصحة نفيه من تقييده بكونه مطابقا للواقع والا لم يصح النفي لان للعقل ان يفرض اي يتصور كليا حتى المحال فله ان يفرض اي يتصور اشتراك كثيرين في الجزء الحقيقي الذي يمنع تصوره من فرض الاشتراك فيه كزيد وان يتصور الجزء الذي لا يتجزأ العدم امتداده في نفس الامر ممتدا منقسما وان كان هذا

التصور غير مطابق للواقع فاذا قيد الفرض بما ذكر اخرج
الصورة المذكورة لانها غير مطابقة للواقع وان اريد به
التجويز العقلي اي بجويز العقل انقسامه اي حكمه بجواز
انقسامه فلا يحتاج لتقييده بذلك لان العقل حاكم
بامتناع انقسامه لعدم امتداده فبجويز انقسامه ممتنع
كتجويز الاشتراك في الجزء الحقيقي وان لم يكن تصورهما
ممتنعين وانما اتى بقوله ولا فرضا بعد قوله ولا وهما
لانه لا يلزم من نفي الوهمي نفي الفرض العقلي لان الوهم ربما
لا يقدر على اخطار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على
احاطة ما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعقله
بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير
المتناهي واعلم ان كلا من القسمة الفرضية والوهمية قد
يكون لمجرد فرض المحل محلين من غير سبب حامل على ذلك الفرض
وقد يكون لسبب حامل على الفرض كاختلاف عرضين قارين
اي متقررين في محلهما لا بالقياس الى غير محلهما كالسواد
والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير متقررين
في محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غير محلهما كمماثلين
او محاذاتين لشيئين مثلا فان ذلك يوجب تعدد المحل
وصيرورته محلين وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة
بحسب اختلاف عرضين من الانفكاكية اي الخارجية التي
توجب انفصالا في الخارج والحق خلافه وحاصل ما يقال
في المقام ان الجزء المذكور لا يقبل شيا من الانقسامات
الثلاثة اذ القسمة الفرضية والوهمية انما يكونان فيما
له امتداد مما ضرورة ان فرض شيئين فاكثر انما
يكون فيما له امتداد مما والجزء المذكور لا امتداد له اصلا

فلا

فلا يقبل القسمة الوهمية ولا القسمة الفرضية وما لا
يقبلهما لا يقبل القسمة الفعلية اي الخارجية بطريق
الاولى فتامل قوله لا يتجزا اي يمتنع تجزيه عقلا واولى وهما
وفعلا قوله ولم يقل وهو الجوهر اي بدل قوله كالجوهر
قوله احترازا عن ورود المنع علة للنفي اي بعدا
عن ورود المنع اي منع الحصر الذي يقتضيه قوله
وهو الجوهر فانه جملة معرفة الطرفين تفيد حصر غير
المركب في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزا وقضيته تعليل
عدم قوله وهو جوهر بالاحتراز عن ورود المنع ان
ما عبر به وهو قوله كالجوهر سالم مما يرد عليه مع انه يرد
عليه ان الجوهر بالمعنى المذكور قد استدل الحصر على
بطلانه فلا يصح التمثيل به للعين القائمة بذاتها الغير
المركبة اذ هي موجودة الا ان يقال ان المصنف يرى في
صورة المثال الذي لا مناقشة فيه للمحصلين ويرد
عليه ايضا انه يلزم من الاتيان بكاف التمثيل عدم ضبط
اجزاء العالم اذ لم يدر حينئذ ما هي وكم عددها فلم
يتم الاستدلال على المدعى وهو حدوث العالم بجميع
اجزائه اذ لا يتم الاستدلال على ما ذكر بدون ضبط
جميع اجزائه والاتيان حدوثه الا ان يقال ان المصنف
ليس مقصوده الاستدلال على حدوث العالم بجميع اجزائه
كما اشار اليه الشم بقوله سابقا ان المختصر مقصور على
المسائل دون الدلائل بل الغرض الارشاد الى كيفية
الاستدلال على حدوث ما دل احد الاسباب الثلاثة
التي هي الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل على
وجوده من الاعيان والاعراض ومن هذا التقرير يعلم ان

الكاف تمثيلية لا استقصائية اذ لو كانت استقصائية
لورد عليه ما ورد على الحصر من المنع المذكور بقي انه لو
كانت العلة في عدم قوله وهو الجوهر الاحتراز عن ورود
منع الحصر كما قال لورد عليه ان هذا المنع بعينه متوجه
على حصر العالم في الاعيان والاعراض اذ العين ما يتحيز بنفسه
والعرض ما تحيزه تابع ليتحيز غيره فلو كانت العلة الاحتراز عما
ذكر لاحترز عنه في تقسيم العالم الى اعيان واعراض مع انه
لم يحترز به الا ان يجاب عن هذا المنع بما اجيب به عن
المنع الوارد على الحصر المستفاد من الجملة المعرفة الطرفين
التي لم يعللها المصنف وقد اجيب عن المنع الوارد على الحصر
المستفاد مما لم يعلله المصنف بان مقصود المصنف بالتقسيم والحصر
العيني التي ثبت عند اهل السنة وجودها بالادلة والمجردات
لم تثبت عند اهل السنة بان ادلة اثباتها ضعيفة فهي
خارجة عن المقسم واعترض هذا الجواب بانا لا نسلم ان مقصوده
حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان مقصوده حصر ما ثبت وجوده
لبقي احتمال وجود جزء من اجزاء العالم وهو المجردات كما يدل
الدليل الاتي على حدوثه وبقاء هذا الاحتمال ينافي غرض المصنف
اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة
للموجودة يقينا والمحتملة للوجود واجيب عنه بانا لا نسلم ان
مقصود المصنف ما ذكر لانه ليس المراد من قوله والعالم بجميع اجزائه
محدث حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجودة يقينا هو
والمحتملة للوجود حتى يكون مقصوده ما ذكروا انما المراد منه
حدوث العالم بجميع اجزائه المعلومة الوجود اذ المقصود منه اثبات
الصانع وصفاته وهو انما يعلم من اجزائه المعلومة الوجود
وحينئذ لا يكون عدم بيان حدوث المحتمل وهو المجردات منافيا

لغرض

لغرض المصنف وقد اعترض ايضا على العلة المذكورة وهي
الاحتراز عن ورود منع الحصر المستفاد من الجملة المعرفة
الطرفين التي لم يعللها المصنف بانه لو كانت العلة في عدم قوله
وهو جوهر الاحتراز المذكور لاحترز المصنف عن ورود مثل هذا
المنع على حصر المركب في الجسم حيث قال وهو الجسم المفيد بسبب
تعريف طرفيه حصر المركب في الجسم فانه يرد عليه ان حصر
المركب في الجسم ممنوع لجواز ان يكون المركب حاصلا من جوهرين
مجردين فلا يكون جسما مع ان المصنف لم يلتفت الى هذا المنع
ويحترز عنه اذ لو التفت اليه واحترز عنه لقال كالجسم
واجيب عنه بان المنع الوارد على الجملة التي لم يعللها وهي
وهو جوهر اقوى من المنع الوارد على قوله وهو جسم لان
المنع الوارد على ما لم يعلله منع مستند الى وجود المجردات
التي اثبتها جمع من العقلاء فان كثيرا من الناس قائلون بها
والمنع الوارد على قوله وهو جسم منع مستند الى مجرد احتمال
عقلي لم يذهب اليه احد فكان هذا المنع ضعيفا بالنظر لذلك
المنع فلقوة ذلك المنع التفت اليه واحترز عنه حيث اورده
بعبارة التمثيل فقال كالجوهر ولضعف هذا المنع لم يلتفت
اليه حتى يحترز عنه واورده بعبارة تفيد حصر المركب في
الجسم حيث قال وهو الجسم وقد قدمت هذا الاعتراض وجوابه
عند قوله وهو جسم فتامل فتامل فان العلة لورود المنع
وهو سند للمنع قوله ما لم يتركب اي العين القائمة بنفسها
التي ليست مركبة قوله لم ينحصر عقلا في الجوهر الخ اي لان
القسمة العقلية تقتضي اقساما متعددة لان ما له قيام
بذاته وهو غير مركب اما ان يكون متحيزا او غير متحيز والاول
اما ان يكون غير قابل للانقسام اصلا وهو الجزء الذي لا يتجزا

اولا فاما ان يكون محلا وهو الهيولى او حالا وهو الصورة
والثاني اما ان يكون مجردا في ذاته وفعله وهو العقل
او في ذاته فقط وهو النفس فظهر ان القسمة العقلية تقتضي
اقساما خمسة لغير المركب لكن الفلاسفة ابطلوا الجزء
الذي لا يتجزأ فصارت الاقسام عندهم اربعة والمتكلمون
لا يثبتون هذه الاقسام الاربعة فانحصر غير المركب عندهم
في الجزء المذكور قوله بمعنى الجزء الخ اي لا بمعنى ما قام بنفسه
سواء كان مركبا او لا قوله بل لا بد الخ مرتبط بمحذوف اي
لا ينحصر في الجزء المذكور بدون ابطال ما عداه من الهيولى
والصورة والعقل والنفس بل لا بد في ثبوت الانحصار
من ابطال ما عداه حتى يثبت انحصار ما لا يتركب في
الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ قوله الهيولى عرفها ابن
سينا بانها جوهر وجوده بالفعل انما يحصل بقبوله الصورة
الجسمية لقوة فيه قابلة للصورة فقوله جوهر اي قائم
بنفسه وقوله وجوده بالفعل اي في الخارج وقوله لقوة فيه
الخ يشير به الى ان سبب قبول ذلك الجوهر للصورة الجسمية
هو قوة او وضعها الله تعالى فيه قابلة للصورة وقرر شيخنا
رحمه الله تعالى ان انواع الهيولى اربعة هيولى الصناعة
وهي كل جسم يعمل منه الصانع ما يصنعه كالخشب للنجار والحديد
للحداد وهيولى الطبيعة وهي العناصر الاربعة للمواليد
الثلاثة التي هي الحيوان والنبات والمعدن لانها انما تكون
من العناصر الاربعة التي هي الماء والتراب والهواء والنار
وهيولى الكل وهي الجسم المطلق الذي يحصل منه جملة العالم
الجسماني اي الافلاك والكواكب والمواليد الثلاثة
وغيرها والهيولى الاولى وهي الاجزاء التي لا تتجزأ عند

بعضهم

بعضهم وقيل هي ذات قابلة بنفسها تحل فيه الجسمية
وتامله قوله والصورة عرفها ابن سينا بانها الموجود
في شيء اخر لا كجزء منه ولا يصح وجوده مفارقا له لكن وجود
ما هو فيه بالفعل حاصل به فقوله الموجود اي الجوهر الموجود
الخ وقوله في شيء اخر هو الهيولى وقوله لا كجزء منه احترز
به عن نحو اجزاء السرير فان كلا منها وان صدق عليه انه جوهر
موجود في جوهر لكنه جزء منه وقوله ولا يصح وجوده الخ اي
لا يمكن وجود ذلك الجوهر الحال في ذلك الشيء حال كونه
مفارقا لذلك الشيء وقوله لكن وجود ما هو فيه اي لكن
وجود الشيء وهو الهيولى الذي هو اي ذلك الجوهر حال
فيه وقوله حاصل به اي بذلك الجوهر وقد قدمت ما يوضح
الهيولى والصورة في مثال القطعة من الشمع فلا تغفل
عنه قال الكستلي في حاشيته ويجب ادراج الصورة
النوعية وما في حكمها من النفوس المنطبعة في قول الشم
والصورة انتهى اي ولا يقصر على الصورة الجسمية
وهي التي يتحقق بها كون الجسم جسما والصورة النوعية
هي التي يتحقق بها كون الجسم نوعا من مطلق الجسم كما سبق قال
النجاري النفوس المنطبعة كالنفس المعدنية والحيوانية
والنباتية فالحيوان له نفس حيوانية والنبات له نفس
نباتية بهما يقبلان الغذاء والنمو ويعبر عن كل من هذه
النفوس بالصورة كما يعبر عنه بالنفس المنطبعة فلذا صح
ادراج النفوس المنطبعة في قوله والصورة انتهى
ومقتضى قواعد الفلاسفة ان هذه النفوس المنطبعة
غير النفوس المجردة المرادة من قوله والنفوس فتامل
قوله والعقول جمع عقل وعرفه الفلاسفة بانه جوهر مجرد

Copyright © King Saud University

عن المادة ذاتا وفعلا فقولهم جوهر اي قائم بنفسه
وقولهم مجرد عن المادة ذاتا وفعلا اي ليس بجسم في
حد ذاته وليس متعلقا بجسم قال النجاري ويعنون
بالعقول الملائكة اي ملائكة مخصوصة فالعقل
الفياض وهو المؤثر عندهم فيما تحت سماء الدنيا يعنون
به جبريل وهكذا يعنون بكل عقل من العقول العشرة
التي قالوا بها ملكا مخصوصا وسيأتي عروج انها ارواح
وجواهر مجردة وليست باجسام ولا متعلقة بالاجسام
وقد رشحنا رحمه الله ما يوافقه حيث قال المراد بالعقول
منا الملائكة ثم وجدت ذلك في المقاصد وقد قدمت
ذلك **قوله** والنفوس اي الفلكية كانت او الانسانية
والنفوس جمع نفس وعرفها الفلاسفة بانها جوهر
مجرد ذاتا غير مفارق فعلا اي مجرد عن الجسمية في ذاته
غير مفارق لها في فعله فلا تحل عندهم في جسم ولا تتصف
بمفارقته ولا باتصال به وانما تتعلق به تعلق
التدبير والتصرف فتدبر البدن تارة في النوم وتارة
في اليقظة وتارة في الحركة وتارة في السكون وهكذا
قوله المجردة راجع لكل من العقول والنفوس اي المجردة
عن الجسمية فلا تحل في فراغ والعرضية فلا تقوم
بموضوع اي ليست جسما ولا عرضا **قوله** ليتم ذلك
متعلق بقوله لا بد واسم الاشارة عائد على انحصار
غير المركب في الجزء المذكور اي لا بد من ابطال الاربعة
المذكورة ليتم انحصار ما ليس مركبا في الجزء المذكور
ووضحه ان انحصار العين التي ليست مركبة في الجوهر
بمعنى الجزء المذكور لا يتم بدون ابطال العقول والنفوس

لان

لان كلا منها ليس متحيزا بالتجرد والمنحصر في الجزء المذكور
وهو العين التي ليست مركبة لا يصدق على العقول
والنفوس حتى يتوقف تمام الحصر على ابطالها اذ
العين قايمة بنفسها اي متحيزة بالاصالة فالحصر
يتم مع ثبوت العقول والنفوس على ان الحصر المذكور
وهو الصادر من المص لا يتوقف تمامه على ابطال شيء
من الاربعة لان المص بصدد بيان مذهب اهل السنة
الذي من جملته انحصار ما يتركب من العين في الجوهر
بمعنى الجزء المذكور وان كان الحصر الصادر من اهل
السنة لا يتم الا بابطال ما ذكر وذلك لان الحصر
الصادر من اهل السنة صدر منهم على سبيل الاثبات
له والحصر الصادر من المص صدر منهم على سبيل الحكاية
له عن اهل السنة المعنون عنهم في صدر الكتاب
باهل الحق حيث قال قال اهل الحق كذا وكذا والذي
يحتاج في تمامه الى ابطال الاربعة المذكورة الحصر الصادر
على سبيل الاثبات لا الصادر على سبيل الحكاية واذا
علمت ان الحصر الصادر من المص بتمامه لا يتوقف على
ابطال شيء من الاربعة المذكورة تعلم انه لو قال وما
الجوهر بدل قوله كالجوهر لا يرد عليه المنع المذكور واذا
كان لا يرد عليه المنع المذكور فلا يكون عدم قوله وما الجوهر
للاحتراز عن ورود المنع كذا قال الشارح فتامل **قوله**
لا وجود للجوهر الفرد اي الذي قال بوجوده المتكلمون
وهل يمكن وجوده عند المتكلمين مستقلا او لا يمكن وجوده
الا في ضمن غيره قولان والحق الاول **قوله** اعني الجزء الخ اي
اعني بالجوهر الفرد الذي نفته الفلاسفة واثبته المتكلمون

الجزء الخ واني بذلك بعد قوله الجوهر الفرد لئلا يشتبه
الوهم الى ان الجوهر الفرد يشمل الهيولى والصورة اذ
كل منهما بالتطور الى ذاته فرد لانه غير مركب قوله وتركب الجسم
الخ اي تركبه عند الفلاسفة من الهيولى والصورة اي من
الجواهر الفردة كما يقول به المتكلمون وهو صواب عما يقال
اذ كانت الفلاسفة تنفي وجود الجوهر الفرد لمن اي شيء
يتركب الجسم عندهم والمراد بالجسم الجسم الطبيعي قوله
واقوى ادلة اثبات الجزء الخ اي واقوى ادلة المتكلمين التي
استدلوا بها على اثبات الجزء الذي لا يتجزأ ولا يخفى ان
قوة الدليل المذكور انما هي بالنسبة لبقية ادلة الاثبات
لا بالنسبة لذاته وحينئذ لا ينافيها حكم الشم على هذا
الدليل بالضعف حيث قال فيما بعد والكل ضعيف وقرر
شيخنا ان القوة عند المتكلمين وهي لا ينافيها حكم الشم
على هذا الدليل بالضعف فيكون هذا الدليل قويا عند
المتكلمين الذين استدلوا به ضعيفا عند الشم فتامل قوله
كرة هي جسم يحط به سطح مستدير في وسطه نقطة جميع
الخطوط المستقيمة الخارجة منها متساوية وصورتها هكذا

فان قيل النقطة نهاية الخط والخط بالفعل في
الكرة فلا نقطة فيها اجيب بان قولهم النقطة
نهاية الخط قضية مهملة لا كلية اذ نهاية احد
سطحي الجسم المخروطي نقطة بلا خط قوله حقيقة اي بان
تكون كريتها بحسب الاحساس وبحسب نفس الامر وذلك
بان تكون استدارتها تامة ليس في سطحها خط مستقيم
ولا سطح مستوي ولا يقدر على استدارة التامة الا المولى
عز وجل واحترز بالحقيقة عن الكرة التي يقع عند الحس انها

حقيقية

حقيقية وليست بحسب نفس الامر حقيقية قوله على سطح هو
ما له طول وعرض فقط وقد تقدم الخلاف في اقل ما يتركب منه
من الاجزاء قوله حقيقي الحقيقي من السطح ويسمى المستوي ما يمكن
ان يفرض فيه خطوط مستقيمة في جميع الجهات او ما كانت
النقطة التي تركبت منها خطوطه متساوية في الارتفاع
مستوية في الارتفاع والانخفاض فليس في شيء من اجزائه
ارتفاع ولا انخفاض وذلك كسطح صفيحة النحاس قوله لم
تماسه اي لم تماس الكرة ذلك السطح قوله الا بجزء غير منقسم
اي وذلك الجزء هو النقطة فان كانت النقطة جوهرا فردا
كما هو راي المتكلمين والمعتزلة فقد ثبت الجزء الذي لا يتجزأ
وان كانت عرضا كما يقول الفلاسفة فهي لكونها عرضا
والعرض لا يقوم بنفسه حالة في جوهر لا ينقسم لانها
ليست من الاعراض المنبسطة الساربة بحيث يصح ان تقوم
بما ينقسم واذا كانت حالة في جوهر لا ينقسم فقد ثبت
الجزء الذي لا يتجزأ وهو المطلوب وقد تبين من هذا التقرير
ان الدليل مبني على ان النقطة جوهر فرد او عرض محله جوهر
لا ينقسم قوله اذ لو ماسته الخ دليل لقوله لم تماسه الا بجزء
غير منقسم ونظم هذا الدليل ان نقول لو ماست الكرة
الحقيقية السطح الحقيقي بجزءين لكان فيها خط مستقيم
بالفعل لكن التالي باطل لانه لو كان فيها خط مستقيم بالفعل
لم تكن كرة حقيقية لكن التالي باطل لما يلزمه من سلب الشيء
عن نفسه الذي هو محال لان الفرض انها كرة حقيقة
وقد سلب هذا التالي عنها كونها كرة حقيقية واذا بطل هذا
التالي بطل مقدمه وهو كون الخط المستقيم فيها بالفعل
واذا بطل هذا المقدم الذي هو تالي القياس الاول بطل

ما استلزمه الذي هو مقدم القياس الاول وهو مماسة
الكرة الحقيقية للسطح الحقيقي بجزءين واذا بطل مقدم
القياس الاول ثبت نقيضه وهو عدم المماسة بجزءين
وعدم المماسة بجزءين هو المماسة بجزء لا ينقسم فقد
ثبت الجزء الذي لا ينقسم وهو المطلوب فظهر لك من
هذا ان هذا الدليل قد اشتمل على قياسين استثنائيين
ذكر الشيخ منه شرطية الاول وحذف استثنائيته وذكر
تالي شرطية الثاني وحذف مقدمها واستثنائيته فتنبه
لهذا قوله بجزءين اي او اكثر لكن اذا ماسته باكثر كان فيها
سطح او خط ونقطة او خط مركب من اكثر من جزءين فترك
الشيخ الاكثر مقتصرا على الجزءين لان المماسة بالجزءين
فيما اذا لم توجد المماسة بجزء لا ينقسم لازمة لا محالة فيكون
وجود الخط لازما البتة بخلاف المماسة باكثر فلعلها ست
بلازمة فلا يكون السطح وما معه لازما قطعا قوله لكان فيها
خط بالفعل اي لكان في سطحها خط بالفعل ولم يقيد الخط
بالمستقيم وان كان يلزم من وضع الكرة الحقيقية على السطح
الحقيقي المستوي على تقدير مماستها له بجزءين وجود
الخط المستقيم ضرورة ان ما به المماسة من الكرة يكون
منطبقا على السطح فيكون الخط مستقيما لاستقامة
ما به المماسة لان وجود مطلق الخط في الكرة سواء كان
مستقيما او غير مستقيم بناء عندهم كونها كرة حقيقية
حينئذ يكون حاصل المعنى المراد من قوله اذ لو ماسته
بجزءين الخ انه لو كانت المماسة بجزءين سواء كانت تلك
المماسة حاصلة من وضع الكرة الحقيقية على سطح مستوي
كما هو الموضوع او كانت حاصلة من وضعها على سطح غير

مستو

لكان في الكرة خط بالفعل مستقيم ان كان وضع الكرة
الحقيقية على السطح المستوي او غير مستقيم ان كان
وضعها على غير المستوي وقوله لو ماسته بجزءين لكان فيها
خط بالفعل هو شرطية القياس الاول وحذف استثنائيته
القائلة لكن التالي باطل فتدبر قوله خط بالفعل قيد الخط
بالفعل لان الخط المتصور موجود فيها بالقوة عندهم وان
لم تماسه بجزءين بمعنى انه لو قسمت الكرة حصلت الخطوط
المتصورة قوله فلم تكن كرة حقيقية مرتب على تالي شرطية
القياس الاول وهو قوله لكان فيها خط بالفعل واشار به
الى القياس الثاني اذ هو تالي شرطية وتمامه ولو كان فيها
خط بالفعل لم تكن كرة حقيقية لكن التالي باطل لما يلزمه من
سلب الشيء عن نفسه فالشيخ حذف مقدم شرطية القياس
الثاني واستثنائيته مشيرا الى هذا القياس الثاني بذكر
تالي شرطيته وقوله فلم تكن كرة حقيقية اي لان وجود مطلق
الخط بالفعل سواء كان مستقيما او غير مستقيم بناء عندهم
الكرة الحقيقية ان وجود الخط بالفعل الذي هو نهاية السطح
فرع تناهي السطح في الوضع لان الخط طرف ونهاية عارضة
للسطح وما توجد تلك النهاية الا اذا كان السطح متناهيا
في الوضع بان يكون له نهاية اي طرف يشار اليها اشارة حسية
والكرة الحقيقية سطحها غير متناه في الوضع لانه لم يكن له نهاية
يشار اليها اشارة حسية وان كان متناهيا في المقدار بمعنى
انه يمكن ان يفرض من بقدر محدود فتامل قوله واشهرها اي
اشهر ادلة اثبات الجزء الذي لا يتجزأ واشهر افعل تفضيل من
شهر او اشتهر وعلى التقديرين هو بناء لانه على الاول من المبني
للمجهول وعلى الثاني من زائد على الثلاثة قوله عند المشار خه

اي مشايخ ما وراء النهر وهم مشايخ الحنفية
قوله وجهان اي وهما ضعيفان كما سيأتي ولضعفهما
لم يعرج عليهما مشايخ الاشعرية ولا يخفى ما فيه من
المسامحة اذ ليس كل من الوجهين اشهر الوجوه بل
الاشهرية على الاطلاق اذا ثبتت لاحد الوجهين
لا تثبت للوجه الاخر فتدبر قوله انه اي الحال والشان
قوله كل عين اي من الاعيان المتحيزة قوله منقسما
لا الى نهاية اي كما تقول الفلاسفة اي منقسما انقساما
لا ينتهي الى حد يقف عنده بان لا يمكن بعده انقسام اخر
قوله لم تكن الخردلة اصغر من الجبل اي لم تكن الخردلة
الصغيرة مقدارا اصغر مقدارا من الجبل الكبير مقدارا
ولا الجبل اعظم منها بان يكونا متساويين مقدارا
اي لكن التالي باطل اتفاقا لان الخردلة اصغر من الجبل
اتفاقا واذا بطل التالي بطل المقدم وهو كون كل عين
منقسما لا الى نهاية فثبت نقيضه وهو انقسام كل عين
الى نهاية ولا معنى لتلك النهاية الا الجزء الذي لا ينقسم
وهو الجوهر الفرد المطلوب فذكر الشرطية هذا الدليل
وحذف استثنائيته ونتيجته قوله لان كلا منهما غير
متناهي الاجزاء بين به وجه الملازمة التي افادتها شرطية
الدليل لخفائها اي لان كلا من الخردلة والجبل غير
متناهي الاجزاء لان الانقسام فيهما ذاهب الى غير نهاية
فيثبت لكل منهما من الاجزاء ما يثبت للاخر ضرورة عدم
تناهي اجزائهما فلم يكن احدهما اصغر من الاخر اذ لو كان
احدهما اصغر من الاخر لما تساويا في الاجزاء والمفروض استواؤهما
فيها على تقدير عدم تناهي الانقسام قوله والعظم

الموجودة ح

والصغر

والصغر الخ هو من تمام وجه الملازمة اي والعظم
المشتق منه الاعظم والصغر المشتق منه الاصغر
وقوله انما هو اي ما ذكر من العظم والصغر وقوله بكثرة
الاجزاء راجع للعظم وقوله وقلتها راجع للصغر قوله
وذلك انما يتصور في المتناهي اي وما ذكر من كثرة الاجزاء
وقلتها انما يتصور ويتعقل بثبوته في الشيء المتناهي
الاجزاء اذ بتناهيها يثبت كثرتها او قلتها بالنسبة
الى شيء اخر لا في الشيء الذي لم تتناه اجزاؤه كالخردلة
والجبل واذا انتفى فيهما تصور ثبوت ما به العظم والصغر
من كثرة الاجزاء وقلتها لعدم تناهي اجزاء كل منهما لزم منه
تساويهما في الاجزاء ويلزم من تساويهما في الاجزاء ان لا
يكون احدهما اصغر من الاخر واعظم منه وهو المطلوب
واعترض الحصر المذكور في قوله وذلك انما يتصور في المتناهي
بان جميع الاعداد من واحد الى ما لا نهاية له اكثر من
العشرة الى ما لا نهاية له مع ان كلا من الجملتين غير متناه
وبان كلا من تعلقات علم الله وقدرته اكثر من تعلقات
قدرة الله وتعلقاتها مع ان علم الله متعلق بالواجب
والممكن والممتنع بخلاف قدرته تعالى فلا تتعلق الا
بالممكن مع ان كلا منهما غير متناه وبانه لو فرض ضم جملة
لا تتناهى الى مثلها فان مجموعهما اكثر من كل منهما علما
انفراده مع ان كلا منهما غير متناه فقد تصورت الكثرة
والقلة في غير المتناهي وحينئذ لا يصح حصر تصورهما في
المتناهي واجيب عن الاول والثاني بان المراد بالكثرة
والقلة المذكورتين الكثرة والقلة في الامور الموجودة
والكثرة والقلة في الامور الموجودة لا تتصوران بدون التناهي

Copyright Kyung Hee University

وحينئذ لا يكونان في الاعداد ولا في تعلقات علم
الله وقدرته ولا في متعلقاتهما حتى يرد ان على الحصر
اما عدم كونهما في الاعداد فلان الاعداد امور اعتبارية
لا وجود لها في الخارج واما عدم كونهما في تعلقات علم
الله وقدرته فلان تعلقات علم الله وتعلقات قدرته
امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج ايضا واما عدم
كونهما في متعلقات علم الله وقدرته فلان الممكنات
التي هي متعلق قدرة الله ان كانت موجودة فهي متناهية
وان كانت غير موجودة فهي عدمية واذا كان متعلق
القدرة متناهيا ان كان موجودا وعدميا ان لم يكن
موجودا فلا توجد الكثرة المذكورة في متعلق علم الله
ولا القلة المذكورة في متعلق قدرته حتى يرد ان على
الحصر لان الكثرة والقلة النسبتين اللتين يرد ان على
الحصر الكثرة والقلة الكائنتان في الموجود الذي
لا يتناهى وهما مفقودان في متعلق علم الله ومتعلق قدرته
لان متعلق القدرة لم يكن موجودا غير متناه حتى يوجد
لان ما وجد منه متناه وما لم يوجد منه عدمي واجيب
عن الثالث بان الكثرة اجزاء المجموع المذكور بالنسبة اجزاء
كل جملة من الجملتين المنضمتين على انفرادها لا يوجد
لان الحكم بالكثرة اجزاء المجموع بالنسبة لاجزاء كل جملة من
اجزائه فرع العلم بتلك الاجزاء ولا يوجد العلم بالاجزاء مع
التناهي لان الاجزاء اذا كانت غير متناهية لا يعلم مقدارها
وكم هي حتى يحكم على المجموع بالكثرة وعلى كل جملة من
الجملتين المنضمتين بالقلة لان الحكم بما ذكر فرع العلم
بالمقدار وما يمكن مع عدم التناهي فلم توجد الكثرة والقلة

فيما

فيما ذكر حتى يرد على الحصر فتامل قوله الوجه الثاني
اي من الوجهين اللذين مما اشهر ادلة اثبات الجزء عند
المشائخ واعلم ان هذا الوجه انما يتم الرد به على
الفلاسفة النافين لوجود الجوهر الفرد اذا كانوا يقولون
ان الجسم مركب من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية مع
انهم لا يقولون بذلك كما سيأتي في الشرح وجه ضعف
هذا الوجه قوله ان اجتماع اجزاء الجسم اي الجسم الطبيعي
قوله ليس لذاته اي ليس لذات الجسم بل لغيره وهو تعلق
ارادة الله وقدرته الازليتين به يعني ان ذات الجسم
ليست علة لاجتماع اجزائه وانما اجتماعها حاصل بارادة
الله وقدرته فيكون اجتماعها ممكنا والما تعلقت به
ارادة الله وقدرته واذا كان اجتماعها ممكنا فليكن
ضده وهو افتراقها ممكنا ايضا واذا كان ممكنا تعلق
به ارادة الله وقدرته اذ كل ممكن تتعلق به ارادة الله
وقدرته قوله والما قبل الافتراق اي والما يكن
اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته بل لان كان اجتماعها لذاته
بان تكون ذاته علة لاجتماعها لما قبل الجسم الافتراق
اي افتراق اجزائه بدل اجتماعها لقيام الذات الموجبة
للاجتماع ولان ما بالذات لا يزول لعارض والما لزم وجود
العلة بدون معلولها لكن التالي وهو عدم قبول الجسم
لافتراق اجزائه باطل لقبوله الافتراق واذا بطل التالي
بطل المقدم وهو كون الاجتماع لذاته واذا بطل المقدم
ثبت نقيضه وهو كون الاجتماع ليس لذات الجسم واذا
كان الاجتماع ليس لذات الجسم بل لغيره وهو تعلق ارادة
الله وقدرته به كان ضده وهو الافتراق كذلك اي لتعلق

ارادة الله وقدرته به اذ القادر على الاجتماع قادر على
الافتراق لان نسبة القدرة الى الضدين كالاجتماع والافتراق
على السوا فيكون الافتراق ممكنا تتعلق به ارادة الله وقدرته
قوله فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الخ تفريع
على كون اجتماع اجزاء الجسم ليس لذات الجسم بل لغيره وهو
تعلق ارادة الله تعالى وقدرته به باعتبار انه اذا كان الاجتماع
لتعلق ارادة الله وقدرته به كان ممكنا واذا كان ممكنا كان
ضده وهو الافتراق ممكنا تتعلق به ارادة الله وقدرته فيكون
الله قادرا عليه فقوله فالله تعالى قادر الخ اي وحيث كان
اجتماع الاجزاء ليس لذات الجسم بل لغيره وهو تعلق ارادة
الله وقدرته به فالله تعالى قادر على ان يخلق في الجسم افتراق
الاجزاء بدل اجتماعها الى ان ينتهي الافتراق الى الجزء الذي
لا يتجزا اذ الافتراق ممكن كضده وهو الاجتماع وكل ممكن تتعلق
به ارادة الله وقدرته لما علمت ان نسبة القدرة الى جميع
الممكنات واحدة قوله الافتراق اي افتراق جميع اجزائه بحيث
لا يبقى اجتماع اصلا بان يصير كل جزء من جميع اجزائه متفرقا مما
عداه من باقي الاجزاء قوله الى الجزء الذي لا يتجزا اي حتى ينتهي
الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزا اي بحيث يصير جميع المفترقات
اجزاء لا تتجزا فكل واحد من جميع الاجزاء المفترقة جزء لا يتجزا
اي وان كان كل واحد من تلك المفترقات جزا لا يتجزا فقد ثبت
مدعانا وهو وجود الجوهر الفرد اذ هو الجزء الذي لا يتجزا
قوله لان الجزء الخ علة لمحذوف يقدر بعد قوله الجزء الذي
لا يتجزا بان يقال وثبت المدعى لان الجزء الذي انتهى اليه الافتراق
والانقسام وهو المفترق الواحد من المفترقات اي الاجزاء
المفترقة ولو قال لان المفترق الواحد من الاجزاء التي يفترق

الجسم

الجسم اليها افتراقا لا يبقى بعده اجتماع اصلا لكان اوضح
قوله الذي تنازعنا فيه اي هل يمكن انقسامه كما تقول
الفلاسفة او لا يمكن انقسامه كما نقول وعلى هذا يكون المراد
من قوله قبل الى الجزء الذي لا يتجزا انه لم يتجزا بالفعل اعم
من ان يكون ممكن الانقسام او لا اي وليس المراد منه انه لا يمكن
تجزيه بوجه من الوجوه كما هو المتبادر منه قرره شيخنا رحمه الله
وقال ابن قاسم تنازعنا في صدق الجزء الذي لا يتجزا عليه انتهى
وهو قريب مما قرره شيخنا ان المفترق الواحد من تلك
المفترقات ان كان يمكن انقسامه لم يصدق عليه الجزء الذي
لا يتجزا وان لم يمكن انقسامه صدق عليه الجزء الذي لم يتجزا
فما قاله ابن قاسم يتريتا على ما قرره شيخنا وقال ابن القرسي
تنازعنا فيه فقلنا بوجوده وقلتم اي ايها الفلاسفة بنفيه
انتهى وما قرره شيخنا اظهر ان المراد بالجزء في قوله لان
الجزء الذي تنازعنا فيه الجزء الذي انتهى اليه الافتراق كما
سبق والجزء الذي انتهى اليه الافتراق لم يقع النزاع فيه بالوجود
وعدمه وانما النزاع بالوجود وعدمه في الجزء الذي لا يتجزا من
حيث هو الجزء الذي انتهى اليه الافتراق نعم يمكن ان
يكون النزاع بالمعنى الذي قرره شيخنا واقعا فيه لان الفلاسفة
على فرض انهم يقولون ان الجسم مركب من اجزاء غير متناهية
كما هو مبنى هذا الوجه يقولون ان الجزء الذي انتهى اليه الافتراق
قابل للانقسام فيمكن انقسامه ولو حذف قوله الذي تنازعنا
فيه لكان اظهر لان الفلاسفة لا تقول بتركب الجسم من اجزاء
لا نهاية لها حتى يقولوا ان هذا الجزء قابل للانقسام ويكونوا منازعين
لنا في قولنا انه لا يقبل الانقسام وعلى هذا يكون المراد من قوله
الى الجزء الذي لا يتجزا ما هو المتبادر منه من انه لا يمكن تجزيه بوجه من الوجوه فتامل

Copyright © King Saud University

قوله ان امكن افتراقه اي ان فرض انه يمكن انقسامه
وتجزيه قوله لزم قدرة الله عليه اي على ذلك الافتراق
لان هذا الافتراق ممكن كبقية الافتراقات واذا كان ممكنا
تعلقت به قدرة الله لانه لو لم تتعلق قدرة الله به كان الله
عاجزا عنه والعجز على الله محال واذا تعلقت به قدرة الله
واوجدته كان ما وقع فيه الافتراق مفترقين وهو خلاف
ما فرضناه من انه مفترق واحد غير قابل للافتراق مرة
اخرى فيكون باطلا لانه خلاف المفروض واذا ابطل كونه مفترقين
بطل ملزومه وهو امكان افتراق ذلك الجزء واذا ابطل
امكان الافتراق ثبت وجود الجزء الذي لا يتجزا وهو المدعى
فتامل قوله دفعا للعجز اي المحال على الله اي لزم تعلق قدرة
الله به دفعا للعجز ان لم تتعلق قدرة الله به قوله وان لم
يمكن ثبت المدعى اي وان لم يمكن افتراقه وانقسامه بوجه من
الوجوه بان كان افتراقه مستحيلا كما هو المراد من قوله لا يتجزا
وقدرة الله لا تتعلق بالمستحيل فلم يلزم من عدم تعلق قدرة
الله به عجز الله المستحيل عليه تعالى ثبت المدعى وهو وجود
الجزء الذي لا يتجزا والحاصل ان كل واحد من الافتراقات التي
يقبلها الجسم وان كانت غير متناهية كما قالت الفلاسفة
ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى فله تعالى ان يوجد جميعها فاذا
فرض انه اوجدها كان كل مفترق واحد حادث من ايجاد تلك
المفترقات جزأ لا يتجزا وان كانت الافتراقات لا نهاية لها
لانه لو امكن افتراقه بوجه ما مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه
ضرورة كونه ممكنا والامكان علة تعلق القدرة بالممكن
فيكون هذا الافتراق موجودا داخلا تحت الافتراقات
المفروضة الوجود ويلزم هذا ان يكون ما فرضناه مفترقا واحدا

غير

غير قابل للافتراق مرة اخرى ليس مفترقا واحدا بل مفترقان
وهو باطل لانه خلاف المفروض واذا كان باطلا كان ما ادى
اليه من امكان افتراق ذلك المفترق مرة اخرى باطلا واذا
بطل ثبت انه جزء لا يتجزا وهو المدعى وان لم يمكن افتراقه
مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت انه جزء لا يتجزا وهو المدعى
وبهذا التقرير لا يرد اعتراض السؤال الاتي على هذا الوجه
في قوله والافتراق ممكن الى نهاية فلا يستلزم الجزء
ووجه عدم وروده انه اذا كان الافتراق الى غير النهاية
ممكنا يكون جميع تلك الافتراقات مقدورا لله تعالى فله ان
يوجد كلها فاذا فرض انه اوجدها كان كل مفترق واحد جزأ
لا يتجزا فيثبت المدعى ويتم الدليل عليهم الزاميا وفيه
ما سيأتي ان شاء الله تعالى فتامل قوله والكل ضعيف
اي وكل ادلة الاثبات المذكورة من الاقوى والاشهر بوجهيه
ضعيف لا يتم الاستدلال به على المطلوب قوله اما الاول
اي اما ضعف الدليل الاول ومعه الاقوى فلانه انما
ضعفه بناء على ان مبناه على ان النقطة التي دل على ثبوتها
عرض محله جوهر لا يقبل الانقسام لئلا يلزم من انقسامه
انقسام ما حل فيه من النقطة او انقسام المحل يستلزم
انقسام الحال مع ان الحكماء يزعمون ان انقسام الحال بانقسام
المحل مختص بما يكون حلوله في المحل حلول التسريان والنقطة
حلولها في المحل حلول جواز الحلول سريان فحينئذ لا يلزم
من انقسام محلها انقسامها فلا يلزم من ثبوتها ثبوت الجزء
الذي لا يتجزا لانه لا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام محلها
وحاصل ما ضعف به الاول ان اللازم لثبوت النقطة التي
هي عرض قائم بالجسم وثبوت النقطة لا يستلزم ثبوت الجزء الذي

لا يتجزا

وليس اللازم لهُ ثبوت الجزء الذي لا يتجزا وهو الجوهر الفرد
ومطلوبنا ثبوت الجزء المذكور لان تراعنا فيه لا ثبوت النقطة
لان تراعنا ليس فيها فمطلوبنا ليس لازما لهذا الدليل
وانما اللازم له غير مطلوبنا **قوله** انما يدل على ثبوت النقطة
اي انما يدل بواسطة التماس على ثبوت النقطة في كل من
الكرة والسطح لانها التي حصلت بها المماسة بين الكرة والسطح
بقرينة قولنا في هذا الدليل اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها
خط بالفعل والنقطة وان كانت لا منقسم لانها اجزء لها ليس
النزاع فيها لانها عرض وانما النزاع في الجوهر الفرد وهو الجزء
الذي لا يتجزا **فان قلت** ان النقطة نهاية عارضة للخط او
وبالذات فلا توجد بدونه اذ الاعراض الاولية للشيء لا توجد
بدونه ولا خط بالفعل في سطح الكرة لما مر واذا لم يكن فيه
خط فلا نقطة فيه فيكون ما حصلت به المماسة جزءا لا يتجزا
لا نقطة فالجواب كما سبق ان قولهم ان النقطة نهاية الخط
قضية مهملة في قوة الجزئية القائلة قد تكون النقطة نهاية
الخط اي وقد لا تكون نهاية الخط كالمركز وليست قضية
كلية لان نهاية احد سطحي الجسم المحوط المشتدير وهو السطح
المبتدى من القاعدة المنتهي الى نقطة هي رأسه نقطة بلا
خط وكذا مركز الدائرة فانه نقطة بلا خط فيجوز ان يكون
في سطح الكرة نقطة بلا خط ايضا وما قيل من انه لا نقطة
في الكرة كما لا خط فيها فالمراد منه انه لا نقطة فيها بالفعل
ويجوز ان يحصل فيها بعد التماس نقطة فان الكرة اذا لاقت
سطحا مستويا لاقته بنقطة تحصل هناك بسبب الملاقاة
كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير ان تخرج عن مكانها
نقطتان متحركتان مما قطبا الكرة والجسم المحوط ما يحيط

به

سطحان احدهما قاعدته وهي دائرة يحيط بها خط مستدير
والاخر مبتدا منه ويضيق الى ان ينتهي لنقطة هي راسه
فان كان السطحان مستديرين سمي صنوبريا ومستديرا
والاسمي مضلعا وصورة المحوط المستدير هكذا
والدائرة سطح مستو يحيط به خط مستدير تكون قاعدة
المحوط المستقيمة الخارجة من المركز المنتهية الى ذلك
الخط متساوية وصورتها هكذا والنقطة التي في
وسط تلك الدائرة يقال لها مركز **قوله** وهو لا يستلزم
ثبوت الجزء اي وثبوت النقطة الذي دل عليه هذا الدليل
لا يستلزم ثبوت الجزء الذي لا يتجزا وهو الجوهر الفرد الذي
النزاع فيه وهذا جواب عما يقال اذا دل الدليل على ثبوت
النقطة فقد دل على ثبوت الجزء لان النقطة عرض والعرض
لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو المحل ومتى لا تتجزا فليكن
محلها كذلك وحينئذ فثبوتها يستلزم ثبوت الجزء الذي
لا يتجزا اذ هو محلها الذي لا تتحقق بدونه لعدم استقلالها بالوجود
وحاصل الجواب ان ثبوتها لا يستلزم كون محلها جزءا لا يتجزا
قوله لان حلولها في المحل ليس حلول السريان اي لان حلول
النقطة في محلها وهو الجزء من الكرة او السطح ليس حلول
السريان اي سريان الحال في المحل بان يكون الحال منبسطا قائما
مما ينقسم بان يكون ذا اجزاء حالة في اجزاء المحل بان يحل جزء
من اجزاء الحال في جزء من اجزاء المحل ويحل جزء اخر من اجزاء
الحال في جزء اخر من اجزاء المحل وهكذا الى اخر اجزاء الحال
بحيث يلزم من الاشارة الى احدهما الاشارة الى الاخر
وذلك كحلول كل من الخط والسطح في محله وحلول البياض
في محله وانما حلولها حلول جواز لانها ليست من الاعراض

المنبسطة السارية بحيث يصح ان تقوم بما ينقسم لانها
ليست ذا اجزاء تحل في اجزاء المحل بل هي من الاعراض
التي لا تنقسم ولا تنبسط فلا تقوم الا بما ينقسم فتحصل
من هذا ان الحلول قسمان حلول سريان وحلول جوار فالحال
ان كان ملاقيا بكليته كلية المحل بحيث تستلزم الاشارة الى
احدهما الاشارة الى الاخر سمي حلوله حلول السريان كحلول
البياض في الجسم وان لم يكن ملاقيا بكليته كلية المحل بل
بطرفه طرف المحل سمي حلوله حلول الجوار كحلول النقطة
والاول ينقسم بانقسام المحل دون الثاني اذ انقسام الحال
بانقسام المحل مختص عند الحكماء بما يكون حلوله حلول
السريان **قوله** حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام
المحل غاية للمنفي واعلم ان ما ذكره الشيخ في بيان ضعف هذا
الدليل انما يجري على مذهب الحكماء النافين للجوهر الفرد
القائلين بان النقطة عرض وان المماسة وقعت بها على
مذهب المتكلمين القائلين بوجود الجوهر الفرد وان
النقطة هي عين الجوهر الفرد وان المماسة وقعت به والضرورة
حاكمة بما ذهب اليه المتكلمون من ان المماسة انما وقعت بالجوهر
لا بالعرض وقد ارتضى الشيخ هذا الدليل فقال في شرح المقاصد
والحق ان حديث الكرة والسطح قوي والتماس بجوهر بما ضرورة
انه وحينئذ لا يكون هذا الدليل ضعيفا لكن ما ذكره الشيخ
في شرح المقاصد اعترض بانه ان اراد ان جزأ من الكرة
الاقي بكليته جزأ من السطح لزم منه ان لا يكون هذا الجزء من
الكرة حاجزا من ملاقاة ما يليه من اجزاء الكرة لذلك الجزء من
السطح وفساده ظاهر وان اراد ان جزأ منها لاقى بصفحة
جزأ من السطح وبصفحة اخرى ما يليه من اجزاء الكرة فهذا

ما يقوله

ما يقوله الحكماء من ان الملاقاة بالطرف غاية ما في الباب انهم
لا يجعلون الطرف جزأ من ذي الطرف لدليل عندهم يدل
عليه فتامل **قوله** واما الثاني والثالث اي واما ضعف
الدليل الثاني والدليل الثالث وهما الوجهان المتصفان
بالشهرية وانما ضعفهما لانهما مبنيان على ان قبول الجسم
للانقسام يستدعي حصول الانقسام بالفعل او القابل
للانقسام لو لم يكن منقسما بالفعل بل كان واحدا في
نفسه وحدة شخصية كما هو عند الحس لزم من قبوله للانقسام
قبول الوحدة التي هي عدم الكثرة للانقسام لان الوحدة
حينئذ تكون عارضة لذلك القابل حالة فيه ضرورة انها
ليست نفسه ولا جزأ منه واذا كانت حالة فيه لزم من
انقسامه انقسامها لان انقسام المحل يستلزم انقسام
الحال فيه ضرورة اما الحال في كل جزء غير الحال في الجزء الاخر
فيكون قبوله للانقسام مستلزما لقبول الوحدة العارضة
له الحالة فيه للانقسام واللازم وهو قبول الوحدة
الشخصية للانقسام باطل اذ لا معنى للوحدة سوى عدم
الانقسام مع ان الحكماء يقولون معنى قبول الجسم لانقسامات
غير متناهية انه من شانه وقوته ان ينقسم دائما ولا ينتهي الى
حد لا يمكن انقسامه كما ان معنى كون مقدورات الله تعالى
غير متناهية ان قدرته تعالى لا تنتهي الى حد لا يكون
قادرا على ازيد منه واذا كان معنى قبول الانقسام عندهم
ما ذكر فقبول الانقسام لا يستدعي حصول الانقسام بالفعل
ولا يلزم من عدم انقسام القابل له بالفعل قبول الوحدة
المتصفة بها للانقسام لان الوحدة من الامور الاعتبارية
التي يعتبرها العقل من الاعراض حتى تنقسم بانقسام محلها

الممكن ح

ولو سلم انها من العراض فليست من العراض الشارية حتى
يلزم من قبول محلها للانقسام قبولها للانقسام وحينئذ
لا يكون الجسم متالفا عندهم من اجزاء لا تتجزأ بل من اجزاء
حتى يلزم تساوي الخردلة والجبل وجواز الافتراق بحيث
لا يبقى اجتماع اصلا وما ذكر من ان العظم والصغر بكثرة
الاجزاء وقلتها ممنوع انما هو باعتبار تفاوت المقدار القائم
بالجسم هذا ولما كان الوجه الذي يرد به الثالث غير ما يرد
به الثاني جمع بين الثاني والثالث فيه حيث قال واما الثاني
والثالث فلانه الخ فتامل قوله فلان الفلاسفة اي
النافين لوجود الجوهر الفرد وهذا التعليل بين به ضعف
الثاني والثالث قوله لا يقولون بان الجسم الخ اي المبني
عليه الثاني والثالث فيكون المستدل بالثاني والثالث
مبنيا على ما لم يقولوا به وهو ان الجسم مؤلف من اجزاء بالفعل
وانها غير متناهية اي واذا كان مؤلفا من اجزاء بالفعل
يكون قبول الجسم للانقسام مستلزما لحصول الاقسام
بالفعل قوله الجسم اي الطبيعي قوله وانها اي تلك الاجزاء
غير متناهية اي حتى يتم المستدل على الفلاسفة هـ
بالدليلين المذكورين اي ولو قالوا بان الجسم مؤلف من اجزاء
بالفعل وانها غير متناهية لتم المستدل على الفلاسفة
بالدليلين المذكورين قوله بل يقولون انه قابل الخ اي بل
يقولون ان الجسم ذو مقدار واحد متصل في نفس الامر
كما هو عند الحسي قابل الخ قوله قابل اي باعتبار ما قام به
من المقدار لا باعتبار ذاته قوله انقسامات اي وهمية
اي انقسامات للمقدار لكن ان كان في محله منفصلا عنه
قوله غير متناهية اي غير منتهية الى حد لا يمكن الانقسام

بعده

بعده بان كان الانقسام لا ينتهي الى جزء لا يمكن
انقسامه اذ ما من جزء الا ويتسمه الوهم اي يفرضه
غير منتهي اي يفرضه باعتبار المقدار القائم به شيئين
او اكثر لان معنى كون الانقسامات غير متناهية عندهم
ان الوهم لا يقف في القسمة الى حد لا يكون بعده قسمة
لا ان جميع الانقسامات الغير المتناهية كائنة فيه
بالفعل وانما هي فيه وهما وفرضا ولهذا يندفع ما يقال
ان انقسام مثل الخردلة الى اقسام غير متناهية محال
فكيف يكون قابلا لانقسامات لا نهاية لها لان المحال
الانقسام الواقعي الى اقسام خارجية لا الانقسام الوهمي
الى اقسام وهمية الذي هو المراد منا وبهذا التقرير
يظهر لك ما سبق عنهم من ان قبول الانقسام لا يستدعي
حصول الاقسام بالفعل اذا علمت هذا تعلم ان الملازمة
في الدليل الثاني اعني الكائنة في قوله لو كان كل عين
منقسما الى نهاية لم تكن الخردلة اصغر من الجبل ممنوعة
لان اقسام الغير المتناهية المنقسم اليها العين اقسام
وهمية ليست موجودة بالفعل في العين حتى تسلم الملازمة
وان قوله في الدليل الثاني لان كلا منهما غير متناهي هو
الاجزاء ان اريد به ان حقيقة كل منهما مشتملة على اجزاء بالفعل
وان تلك الاجزاء كانت متفرقة فاجتمعت وتركبت حتى
صارت حقيقة واحدة فهو ممنوع لان الفلاسفة
لا يسلمون تركب الاجسام من الاجزاء التي لا تتجزأ بل هي
عندهم متركبة من الهيولى والصورة وان اريد به ان كلا
منهما غير متناهي الاقسام الوهمية الناشئة عن القسمة
الوهمية بمعنى ان كل عين حقيقة واحدة متصلة قابلة

لانقسامات لا انتهائها وهمية وليس هنالك اجزاء بالفعل فهو
المطلوب اذ هذا مذهب الفلاسفة لكن لا يلزم منه مساواة
الخردلة للجبل كما اقتضاه تعليل الملازمة بذلك لان
حقيقة الخردلة حقيقة واحدة متصلة وهي اصغر من
حقيقة الجبل المتصلة المتحدة ايضا وانما يلزم منه ذلك
ان لو تركب كل منهما من اجزاء بالفعل غير متناهية واما قوله
في الدليل الثاني والعظم والصغر الخ فسيأتي ما فيه عند
تعرض الشارح وكذا سيأتي ما في الدليل الثاني عند تعرض الشارح
له فتامل قوله وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا اي وليس في
الجسم اجتماع اجزاء بالفعل اصلا اي ليس فيه اجزاء مجتمعة
اصلا حتى يقال ان العظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء
وقلتها وان اجتماع الاجزاء ليس لذاته بل لغيره وانما
الجسم متصل واحد في نفسه غير قابل للافتراق وانما
الافتراق المحسوس من اغلاط الحس لانه لا افتراق في ذاته
في نفس الامر وانما الحاصل امام الجسم واحد وحدوث
جسمين اخرين وحينئذ يحمل قولهم الجسم قابل للانقسامات
غير متناهية على الانقسامات الوهمية لا الواقعية ويكون
القبول المذكور بحسب الوهم لا بحسب نفس الامر ويحمل
قولهم وليس فيه اجتماع اجزاء على الاجزاء الواقعية ويكون
عدم قبول الجسم للافتراق بحسب نفس الامر فلا تنافي في الكلام
وبذلك ان تدفع المنافاة بما اشرنا اليه من ان قبوله للانقسامات
باعتبار المقدار القائم به وعدم قبوله للافتراق باعتبار
ذاته وبهذا التقرير تعلم ان قوله وليس فيه اجتماع اجزاء
اصلا يناسب الدليل الثاني والدليل الثالث فان
قلت لا حاجة لقوله وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا مع قوله

لا يقولون

لا يقولون بان الجسم متالف من اجزاء فاجوابه انه اتى به
توطئة لقوله وانما العظم والصغر الخ اي ليس فيه اجتماع
اجزاء اصلا حتى يكون العظم والصغر باعتبارها ويكون
الافتراق ممكنا الى جزء لا يتجزأ وانما العظم والصغر باعتبار
المقدار القائم به الخ فتامل قوله وانما العظم والصغر
باعتبار المقدار القائم به هذا يناسب الدليل الثاني
وهو جواب عما يقال اذا لم يكن الجسم مركبا من اجزاء ولم
يكن فيه اجزاء مجتمعة تكون الاجسام كلها متساوية مع ان
بعضها اعظم من بعض كالجبل فانه اعظم من الخردلة
وحاصل الجواب ان العظم والصغر في الجسم عندهم باعتبار
المقدار وهو الجسم التعليمي الذي هو مجموع الطول والعرض
والعمق اي الامتدادات القائمة بالجسم فاذا كانت
الامتدادات القائمة بجسم اعظم من الامتدادات القائمة
بجسم اخر كان الجسم القائم به الامتداد الاعظم اعظم من
الجسم القائم به الامتداد الاصغر اي والمقدار عرض
عرض للصورة او جزء من الجسم وليس العظم والصغر
باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها لما ترى ان الشيء المعين اذا لم
تكن اجزاؤه متكاثفة بعضها فوق بعض عظم مقداره
وازداد من غير اوهام في اجزائه واذا كانت اجزاؤه
متكاثفة بعضها فوق بعض صغر مقداره من غير انتقاص
من اجزائه مثلا القطعة من القطن مقدارها بعد
نفشها اعظم من مقدارها قبله مع ان اجزاءها بعد النفش
هي عين اجزائها قبله فلم تزد في حالة العظمية ولم تنقص
في حالة الصغر وحينئذ عظم الشيء وصغره انما يدوران مع
عظم المقدار القائم به وصغره لا مع كثرة الاجزاء وقلتها

Copyright © King Saud University

ك ٢٥
٧١٩

اذا علمت هذا تعلم ان قوله في الدليل الثاني والعظم
والصغر انما هو بكثرة الاجزا وقلتها لا يسلم وبهذا مع ما سبق
يظهر لك ضعف الدليل الثاني لانه مبني على ان العظم
والصغر باعتبار كثرة الاجزا وقلتها وان قبول الجسم
للانقسام يستدعي حصول الانقسام بالفعل فيكون
الانقسام الى اجزا خارجية وان الانقسام ينتهي الى جزء
لا يتجزا لكن اعترض كون العظم والصغر باعتبار المقدار
لا باعتبار كثرة الاجزا وقلتها بان المقدار عرض ووجود العرض
موقوف على وجود المحل وحينئذ تكون كيفية المقدار وهي
الزيادة والنقصان موقوفة على وجود المحل ايضا وتوقفها
على وجود المحل يوجب تفاوت المحل بكثرة الاجزا وقلتها
لانه لو لم يتفاوت بذلك بان كانت اجزا محل زيادة المقدار
مساوية لاجزا محل نقصان المقدار لم يمكن ان يقوم باحد
المحلين زيادة المقدار وبالاخر نقصانه ولذا قال بعض
المحققين الاظهر ان استعداد الجسم لقبول المقدار الصغير
او العظيم انما هو باعتبار قلة اجزائه المفروضة الممكنة الحصول
بالانقسام الفعلي او كثرتها وتلك الاجزا متناهية لكن
لا يستلزم تناهيها ثبوت الجزء الذي لا يتجزا لان كل واحد
من تلك الاجزا قابل للقسمة الفرضية اي الوهمية الى ما لا يتناهى
انتهى وقد يقال ان عظم الجسم وصغره باعتبار المقدار القائم
به لا باعتبار كثرة الاجزا وقلتها وان اجزاء العظيم مثلا عين اجزا
الصغير لا اكثر منها غير ان اجزاء العظيم اعظم من اجزا الصغير
فالجسم العظيم عظمه لعظم اجزائه لا لكثرتها والجسم الصغير
صغره لصغر اجزائه لا لقلتها وحينئذ توقف زيادة المقدار
ونقصانه على وجود المحل لا يوجب تفاوت المحل بكثرة الاجزا

وقلتها

وقلتها لما علمته من تحقق زيادة المقدار ونقصانه بعظم
الاجزا وصغرها بدون توقف على تفاوت المحل بكثرة الاجزا
وقلتها وقد ظهر لك هذا من مثال القطعة من القطن
الذي ذكرناه وبهذا يندفع الاعتراض الوارد على كون
عظم الجسم وصغره باعتبار المقدار القائم به باعتبار
كثرة الاجزا وقلتها ويظهر لك ان ما استظهره بعض
المحققين من ان استعداد الجسم لقبول المقدار الصغير
او العظيم انما هو باعتبار قلة الاجزا وكثرتها لم يظهر
لان استعداد الجسم لقبول المقدار المذكور قد تحقق
باعتبار عظم الاجزا وصغرها لا بكثرة الاجزا وقلتها كما
ظهر لك من مثال القطعة من القطن فتامل قوله والافتراق
ممكن الخ الى نهاية هذا يناسب الدليل الثالث اي
ويقولون ان الافتراق الذي هو ضد الاجتماع اي
افتراق الجسم اي انقسامه باعتبار المقدار لا باعتبار
ذاته افتراقا وتميزا الى اقسام وتميزه ممكن امكانا
وتميزا الى اقسام وتميزه نهاية اي لا الى حد يقف عليه
الافتراق بحيث لا يمكن بعده افتراق لانه ما من قسم
من الاقسام الا ويمكن عند الوهم افتراقه بحيث لا يوجد
قسم لا يمكن عند الوهم افتراقه وحينئذ لا يوجد الجزء
الذي لا يتجزا وبهذا تعلم ان امكان الافتراق الذي هو ضد
الاجتماع لا يستلزم ثبوت الجزء الذي لا يتجزا لانه امكان
وتميز غير متناه فلا يقف على حد حتى يثبت الجزء الذي
لا يتجزا الا امكان واقعي حتى يستلزم ثبوت الجزء الذي لا يتجزا
اذا علمت هذا فاعلم ان قوله في الدليل الثالث ان اجتماع
اجزا الجسم ليس لذاته الخ ان اراد به اجتماع اجزا خارجية

Copyright © King Saud University

اجتمعت وتركبت حتى صارت حقيقة واحدة فهو
ممنوع لان الفلاسفة لا يسلمون تركب الاجسام
من الاجزاء التي لا تتجزا حتى يقال ان اجتماع الاجزا
ليس لذاته بل لتعلق قدرة الله وارادته به فيكون ممكنا
واذا كان ممكنا كان ضده وهو الافتراق ممكنا واذا كان
الافتراق ممكنا فالله قادر على ايجاده الى ان يصل الى
الجزء الذي لا يتجزا وانما يقولون انها مركبة من الهيولى
والصورة كما سبق وان اراد به اجتماع اقسام وهمية
كان الاجتماع اجتماعا وهميا كما هو مقتضى مذهب الفلاسفة
اذ مذهبهم ان الجسم متصل واحد في ذاته غير قابل
للافتراق لا شيء مركب من اجزا حتى يكون الاجتماع واقعيا
وحيث كان الاجتماع المذكور اجتماعا وهميا لا واقعيا
لا يظهر قوله ان اجتماع اجزا الجسم ليس لذاته بل لغيره
وهو تعلق قدرة الله وارادته لان ذلك انما يقال في
الاجتماع الواقعي ولا قوله فالله قادر على ان يخلق فيه
الافتراق الخ لانه انما يقال في الافتراق الذي هو ضد
الاجتماع الواقعي لا في الافتراق الذي هو ضد الاجتماع
الوهمي لان الافتراق الذي هو ضد الاجتماع الوهمي
المذكور وان كان ممكنا امكانه وهميا لا واقعيا وقدرة
الله التي تتعلق بالممكن انما تتعلق بالممكن امكانا واقعيا
وقوله ان الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم
قدرة الله عليه الخ تختار من الترديد الواقع فيه الشق
الاول وهو امكان افتراقه ولكن يمنع لزوم تعلق قدرة
الله به لان امكان افتراق هذا الجزء امكان وهمي لا ثبوت
له في الواقع اذ ثبوته في الواقع فرع ثبوت الافتراق فيه

وثبوت

وثبوت الافتراق فيه فرع ثبوت الاجتماع في الواقع
ولا اجتماع في الواقع عند الفلاسفة والامكان
الوهمي المذكور لا يوجب الدخول تحت القدرة وح
لا يكون امكان الافتراق مستلزما لوجود الذي لا يتجزا
فيكون هذا الدليل ضعيفا لانه جعل فيه امكان الافتراق
مستلزما لوجود الجزء الذي لا يتجزا مع انه في المقام
لا يستلزمه لانه انما يستلزمه لو كان الافتراق في المقام
افتراق اجتماع واقعي وقد علمت انه افتراق اجتماع
وهمي لا ثبوت له في الواقع هذا وقال بعض ارباب
الحواشي وقد يقرر الدليل الثاني والثالث بحيث لا يرد
عليهما الاعتراض المذكور اي في النص فيقال في الدليل اي
الثاني لو كان كل من الخردلة والجبل قابلا لانقسامات
غير متناهية لكانت الاجزا الممكنة في كل منهما متساوية
للتي في الاخر وانه باطل ويقال اي في الدليل الثالث
كل ممكن مقدور لله تعالى فله ان يوجد الافتراقات
الممكنة جميعها ولو غير متناهية فيلزم الجزء في كل
مفترق واحد اذ لو امكن افتراقه مرة اخرى دخل تحت
الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا
انتهى وتامله فانه لا يلتئم مع ما سبق من مذهب
الفلاسفة القائلين بان الاجسام مركبة من الهيولى
والصورة وان كل جسم من الاجسام متصل واحد في ذاته
غير قابل للافتراق وان الجسم ليس مركبا من اجزا لا تتجزا
لانهم لا يقولون بوجود الاجزا التي لا تتجزا حتى توجد
حقيقة مركبة منها وان الاقسام التي ينقسم اليها
الجسم عندهم اقسام وهمية لا خارجية وان انقسامه اليها

عندهم انقسام وهمي لا انقسام فعلي وان قبول الجسم
للانقسامات الغير المتناهية انما هو بحسب الوهم لا بحسب
الواقع وان تلك الانقسامات انما هي باعتبار المقدار
لا باعتبار ذات الجسم اذ المنقسم المقدار لا ذات الجسم
ووجه عدم التمامية مع ما ذكر من مذهبهم ان قوله في تقرير
الدليل الثاني لكانت اجزاء الممكنة في كل منهما مساوية للتي
في الاخران اراد بالممكنة فيه الممكن حصولها في الخارج في
كل منهما حتى يكون الامكان واقعيا اي له ثبوت في الواقع فهذا
لا يقولون به لما علمت ان الاقسام التي ينقسم اليها الجسم عندهم
انقساما وهميا اقسام وهمية فيكون امكانها وهميا لا واقعيا
وان اراد بها الممكنة امكانا وهميا كما هو مذهب الغلاسفة
فقوله وانه باطل ممنوع اذ لا محذور في تساوي اجزاء كل منهما
الوهمية انما المحذور في تساوي اجزائهما الخارجية لان
العيان يكذبه وهم لا يقولون بها وان قوله في تقرير الدليل
الثالث كل ممكن مقدور لله تعالى قلنا ان يوجد الافتراقات
الممكنة جميعها الخ ان اراد بالممكن في قوله كل ممكن مقدور لله
الممكن الذي له ثبوت في الواقع فسلم ان كل ممكن بهذا المعنى مقدور
لله لكن قوله قلنا ان يوجد الافتراقات الممكنة الخ ان اراد بالممكنة
فيه الممكنة امكانا واقعيا حتى تكون من افراد الممكن بالمعنى
المذكور المحكوم عليه بانه مقدور لله فممنوع لانهم لا يقولون
بان افتراقات الجسم اي انقساماته افتراقات فعلية حتى يكون
امكانها واقعيا وتكون داخلة في الممكن بالمعنى المذكور ويرد
عليه قوله قلنا ان يوجد الافتراقات الخ فانما يقولون انها افتراقات
وهمية فيكون امكانها امكانا وهميا فلا تدخل حينئذ في الممكن
بالمعنى المذكور حتى يرتب عليه قوله قلنا ان يوجد الافتراقات الممكنة

الخ

الخ وان اراد بالممكنة فيه الممكنة امكانا وهميا ففيه ان
الممكنة امكانا وهميا لم تكن من افراد الممكن المحكوم عليه بانه
مقدور لله لان الامكان الوهمي لا يوجب الدخول تحت
القدرة واذا لم تكن من افراده فلا يصح تفريع قوله قلنا ان
يوجد الافتراقات الخ عليه لان هذا التفريع انما يصح ان لو
كان امكان الافتراقات واقعيا وان اراد بالممكن في قوله
وكل ممكن مقدور لله الممكن ولو امكانا وهميا لا ثبوت له في
الواقع فلا تسلم الكلية المذكورة لان الممكن امكانا وهميا
ليس مقدورا لله لما علمت ان الامكان الوهمي لا يوجب
الدخول تحت القدرة ولا تسلم ما فرعه على الكلية المذكورة
لان الافتراقات عندهم وهمية امكانها وهمي كما علمت فلا
تكون مقدورة لله حتى يتعلق الايجاد بها واذا لم يتعلق بها
الايجاد لا تكون مستلزمة للجزء وبهذا التقرير يظهر لك ان
الاعتراض على الدليل الثاني والثالث بالضعف باق لم يزل
بما قرر مما به بعض ارباب الحواشي **فان قلت** ان قوله والافتراق
ممكن الا الى نهاية يغني عنه قوله بل يقولون انه قابل لانقسامات
غير متناهية فلا حاجة الى ذكره معه **فالجواب** انه ذكره عقيب
ما اشار به الى وجه ضعف الدليل الثاني ليشير به الى وجه
ضعف الدليل الثالث لان هذه الاشارة لم تقصد من قوله
بل يقولون الخ لان المقصود به زيادة الفائدة لا الاشارة
الى وجه ضعف هذا الدليل فتامل في المقام حق التامل **قوله**
فلا يستلزم الجزء يحتمل ان يكون تفريعا على قوله والافتراق
ممكن الخ وعليه فضمير يستلزم عائد على الافتراق المذكور
اي فلا يستلزم ذلك الافتراق ثبوت الجزء الذي لا يتجزى
لعدم تناهيه وهذا الاحتمال هو المتبادر ويحتمل ان يكون

تفريعا على قوله بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية
وعليه فضمير يستلزم عائد على كل من الدليل الثاني والثالث
اي فلا يستلزم كل من هذين الدليلين ثبوت الجزء الذي
لا يتجزأ الا ان الانقسام عندهم لم ينته الى جزء لا يقبل الانقسام
الوهمي حتى يثبت الجزء الذي لا يتجزأ قوله واما ادلة النفي
مقابل اما محذوف اي اما ادلة الاثبات فقد علمت ما هو الاقوى
منها وما الاشهر ووجه ضعف الجميع واما ادلة الفلاسفة
على النفي اي نفي وجود الجزء الذي لا يتجزأ بمعنى امتناع وجوده
ولنذكر بعض ادلة النفي فمنها ان كل متحيز بالذات له جهات
ست وكل منها يغاير الاخرى قطعا فيمينه غير يساره هـ
واما مه غير خلفه وهكذا ويلزم من تغاير الجهات تغاير
اطرافه المحاذية لها ويلزم من تغاير اطرافه ان يكون كل
متحيز منقسما الى اطرافه ستة اقسام هي اجزاؤه ويلزم
من انقسامه عدم الجزء المذكور ووجه ضعفه ان
اللازم من هذا الدليل تعدد الاطراف لذلك المتحيز وتعدد
الاطراف لشيء واحد غير منقسم في ذاته جائز بان تلك
الاطراف نهايات قائمة به وهي اعراض لا جواهر واجزاء
فلا يلزم الانقسام حتى يلزم الجزء المذكور نعم الجزء الذي
لا يتجزأ ومنها انه لو ركبت صفيحة من الاجزاء التي لا تتجزأ
بان جعل جزء ملاصقا لجزء وهكذا ثم وضعت في مقابلة
الشمس كان لها وجهان وجه مضيء وهو المقابل للشمس ووجه
مظلم وهو الذي لم يكن مقابلا لها وتغاير الوجهين
معلوم به ويلزم من تغاير الوجهين ان يكون لكل جزء من
الاجزاء التي تركبت منها الصفيحة وجهان ويلزم من ذلك
انقسام كل جزء من الاجزاء قسمين ويلزم من انقسامه عدم

الجزء

٣
ملوحه

الجزء الذي لا يتجزأ
لو وجد لكان
له حيز بالضرورة
هـ

الجزء المذكور ووجه ضعفه ان اللازم من هذا الدليل
انما هو تعدد الاطراف لكل جزء فكل جزء له طرفان اي
نهايتان قائمتان به وحالتان فيه وبما عرضان لا جوهران
وجزأن منه فلا يلزم انقسام كل جزء حتى يلزم عدم الجزء
المذكور ومنها انا لو فرضنا ثلاثة اجزاء لا تتجزأ
متماسة خطا مستقيما فلا بد من وسط ملاق للاخرين
فاما ان يلاقي كلا منهما بعين ما يلاقي به الاخر فلا يكون
وسطا والمفروض خلافه او يلاقي كلا منهما بعين ما يلاقي
به الاخر بان يكون ما يلاقي به احدهما غير ما يلاقي به الاخر
انقسامه وكذا يلزم انقسام كل من الطرفين لان ما يلاقي
به كلا منهما الوسط غير طرفه الاخر ووجه ضعف ان
الملاقاة انما وقعت بالنهايات القائمة بالاجزاء فللوسط
نهايتان قائمتان به وحالتان فيه لاقى باحداهما احد
الطرفين وبالاخرى الطرف الاخر وكذا لكل من الطرفين
نهايتان قائمتان به لاقى الوسط باحدى النهايتين
والنهايات اعراض لا جواهر واجزاء فلا يلزم انقسام
كل جزء من الاجزاء الثلاثة حتى يلزم عدم الجزء المذكور
وفي هذا القدر كفاية قوله فلا تخلو عن ضعف قد ذكرت
وجه الضعف فيما ذكرته من الادلة وفي تعبيره في ادلة النفي
بقوله فلا تخلو عن ضعف دون ان يقول فضعيفة
كما قال ذلك في ادلة الاثبات اشارة الى ان الضعف
الكائن في ادلة الاثبات اشد من الضعف الكائن في
ادلة النفي فتكون ادلة النفي اقوى من ادلة الاثبات
خصوصا وقد دفع ضعف ادلة النفي بان تلك الاعراض
ان كانت حالة في محل واحد بحيث تكون الاشارة الى كل

منها عين الاشارة الى الاخر لزم ان يكون ما حاذى منه
يمينه مثلا عين ما حاذى منه يساره وهو باطل بديهة
وانما لزم الانقسام قوله ولهذا مال الامام الرازي
في هذه المسالة الى التوقف اي ولضعف ادلة الاثبات
وادلة النفي مال الامام الرازي في هذه المسالة اي
مسالة الجزء الذي لا يتجزا الى التوقف فلم يقل بنفيه
ولا بثبوته حيث قال لا ادري ان الجسم يتالف من الجزء
الذي لا يتجزا او من الهيولى والصورة انتهى لكن فيه
ان اشدية ضعف ادلة الاثبات بالنسبة لادلة النفي
لا توجب القول بالتوقف وانما توجب القول بالنفي
لان ما قل ضعفه مترجح على ما اشتد ضعفه وذلك ان
تقول في قوله مال تعريض بان التوقف لكون ادلة
الاثبات ضعيفة وادلة النفي لا تخلو عن ضعف ميل
عن الطريق المستقيم الذي هو النفي فتامل قوله فان
قيل هل لهذا الخلاف ثمرة اي هل لهذا الخلاف في مسالة
الجزء الذي لا يتجزا بين المتكلمين القائلين بوجوده
والفلاسفة القائلين بنفيه ثمرة تظهر في مسائل هذا
الفن او غيره كما هو شان المسائل الخلافية ام لا ثمرة له
اذ العقايد الدينية لا تعلق لها بكون الجسم مركبا من
الاجزاء التي لا تتجزا او من الهيولى والصورة بحسب
الظاهر وفي تعبيره عن النزاع في مسالة الجزء المذكور
بالخلاف اشارة الى ان فيه ضعفا لضعف ادلته اذ
شجرة الخلاف قد اشتهرت بالضعف وعدم الصلابة
قوله قلنا نعم اي له ثمرة قوله في اثبات الجوهر الفرد الخ
بين به الثمرة وفي عدوله عن ان يقول فيه ثمرة الى قوله

في اثبات الجوهر الفرد الخ اشارة الى ان الثمرة للمتكلمين
لا للمحكم والجوهر الفرد هو الجزء الذي لا يتجزا قوله
نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة عن بمعنى من اي
خلاص من موافقتهم في كثير من مسائلهم الباطلة البين
بالظلمات من حيث بطلانها واثبتناوها على قواعدنا
المنافية للاصول النيرة الاسلامية ووجه كون الجوهر
الفرد فيه نجاة مما ذكر ان اثبات الهيولى والصورة مبني
عند الفلاسفة على نفي الجوهر الفرد فيتقدر بثبوته
لا هيولى ولا صورة ولا ما يتركب منهما بل هناك جسم
يتركب من جواهر فردة والجوهر الفرد عند المتكلمين عبارة
عن حاوٍ متحيز بالذات لا ينقسم وحدوثه مستلزم لكون
صانعه فاعلا بالاختيار لا بالايجاب فالجوهر الفرد مستند
في وجوده الى الفاعل المختار فان قلت ان تقديم المسند
في قوله في اثبات الجوهر الفرد نجاة الخ يفيد الاختصاص
فيقتضي ان النجاة مما ذكر لا تحصل الا باثبات الجزء الذي
لا يتجزا وهو ممنوع لان قدرة الله كما تصلح لايجاد المركب من
الجواهر الفردة عن العدم كذلك تصلح لايجاد المركب من
الهيولى والصورة عن العدم لاستوائهما في الامكان والقدرة
صالحة لكل ممكن واما القول باستحالة ايجاد الشيء عن
العدم كما زعمت الفلاسفة فهو قول باطل لا دليل عليه يعتد
به فالجواب ان تقديم المسند في كلامه للاهتمام لا للاختصاص
قوله مثل اثبات الهيولى والصورة اي وظلماتهم مثل
اثبات الهيولى والصورة وقد سبق ان اثبات الهيولى
والصورة مبني عند الفلاسفة على نفي الجوهر الفرد لانهم
قالوا لو لم يكن اتصال الجسم وانفصاله باجتماع الاجزاء وافتراقها

بل هو متصل في ذاته كما هو عند الحس قابل للانفصال
لزم وجود امر يبقى مع الاتصال والانفصال وهو
المراد بالهيولى والهيولى اما وجودها بالفعل بدون
الصورة وكل من الهيولى والصورة قديم عند
الفلاسفة قدما زمانيا اما انهم يقولون ان كل حادث
مسبوق بمادة عندهم يقوم بها امكانه الذي هو سبق
امر وجودي عندهم اي ايجاده عن العدم من غير
سبق مادة محال عندهم فالهيولى التي اثبتوها يجوز
حدوثها عندهم اما انهم يقولون انها لو لم تكن قديمة
لاحتاجت الى مادة سابقة عليها اي هيولى سابقة
عليها اما ايجادها عن العدم محال وتلك المادة
السابقة اما ان تكون قديمة وهو مدعانا او لا فتسلسل
مادة اخرى وهكذا الى غير نهاية فيلزم التسلسل
والتسلسل محال فما ادى اليه من حدوثها محال فثبت
قدمها وهي اما تخلو عن الصورتين الجسمية والنوعية
اي يمتنع عندهم خلوها عنهما لما تقرر في موضعه فيلزم
قدم الصورتين ايضا فيكون كل من الهيولى والصورة
قديما قدما زمانيا قوله المؤدي الى قدم العالم لغت
لاثبات اي المؤدي ذلك الاثبات الى قدم العالم
ووجه تاديته الى قدمه انه اذا ثبت كل من الهيولى
والصورة وكانا قديمتين وكان الجسم مركبا منهما كما
قالوا لزم من ذلك قدم المركب منهما وهو الجسم فيكون
العالم قديما لتركب اجزائه منهما لكن اثبات الهيولى
والصورة لا يؤدي الى قدم العالم الا اذا التزم مذهب
الفلاسفة في ذلك على التمام من القول بقدمهما وبان

الامكان

الامكان امر وجودي وبان الفاعل فاعل بالايجاب
اما من قال بتركب الجسم من الهيولى والصورة اتحادتين
بايجاد الفاعل المختار ومنع كونه تعالى فاعلا بالايجاب
وكون امكان الممكن امرا وجوديا اما امر اعتباري
محض فلا يكون قوله هذا مؤديا الى القول بقدم العالم
وقد سبق لك ان الفلاسفة يقولون بقدم السموات
بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها
وصورها الجسمية باعتبار النوع وصورها النوعية
باعتبار الجنس وقدم امزجة المواليد الثلاثة بالنوع
وانهم يقولون بحدوث الافراد الشخصية حدوثا
ذاتيا وزمانيا ومنه تعلم ان المراد بالعالم بعضه كالا
كله اذ منه الافراد الشخصية وهم يقولون بحدوثها
حدوثا ذاتيا وزمانيا والمراد بقدم العالم القدم
الزماني بمعنى انه لم يسبق بالعدم لا القدم الزماني
والذاتي لاحتياجه في وجوده الى الفاعل فيكون
حادثا بالذات قديما بالزمان عندهم فتامل قوله ونفي
حشر الاجساد اي الاجسام معطوف على قدم اي
والمؤدي ذلك الاثبات الى نفي حشر الاجساد اي امتناع
ووجه تاديته اليه انه اذا ثبت الهيولى والصورة
العدميتين المركب منهما الاجساد كانت الاجساد قديمة
واذا كانت قديمة استمرت لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
ويلزم من استمرارها استمرار دار الدنيا وعدم
زوالها ويلزم من عدم زوالها عدم الاخرة وحينئذ
لا حشر لان الحشر الذي هو اعادة الاجسام بعد
تفريق اجزائها الاصلية او بعد عدمها انما يكون في دار الا

فلاك

اخرة

فينافيه استمرار الاولى اى دار الدنيا وعدم زوالها
المستلزم لعدم الاخرة فان قيل هذا ظاهر بالنسبة
للنوع كنوع الانسان لانهم يقولون بعدميه لا بالنسبة
للافراد الشخصية فانها عندهم حادثة كما سبق وحينئذ
يجوز ان تفنى وتصير ترابا ثم تحشر وحينئذ لا يمتنع
الحشر فالجواب انهم يقولون ان صورة الادمى مثلا
اذا فنيت يستحيل ان تعود ثانيا ولو فرض عودها ثانيا
فلا يتالى عودها فى دار الاخرة لعدم الدار الاخرة
فلا يتالى الحشر حينئذ هذا مذهبهم الباطل وما ذكر
فى وجه تاديه اثبات الهيولى والصورة الى قدم العالم
ونفى حشر الاجساد احسن ما قيل فيه والحاصل انه
اذا ابطل الجزء الذى لا يتجزى انتفت الهيولى والصورة
المؤدى اثباتهما الى قدم العالم ونفى حشر الاجساد
فيكون فى ابطال الجزء المذكور نجاة وخلاص من القول
بقدم العالم والقول بنفى حشر الاجساد فتامل قوله
وكثير جعله بعضهم معطوفا على قوله كثيرا اى ونجاة عن
كثير من اصول الهندسة فاعترض بان عطفه على كثير يقتضى
ان هذا الكثير ليس للفلاسفة مع انه للفلاسفة ايضا
فلذا جعله العلامة الكستلى معطوفا على اثبات الهيولى
والصورة فتكون كلمة من مسلطة عليه وتكون هذه
الاصول ايضا من ظلمات الفلاسفة وجعل قوله من
اصول الهندسة سهوا او تحريفا وقع موقع من اصول الفلسفة
وعلى كل من التقريرين يكون قوله المبنى عليها صفة لكثير
ويكون ضمير عليها عائدا على كثير وانثه نظرا لمعنى كثير
فانه فى المعنى اصول وقواعد ومبنى مؤنثة لكن بناء كل

من

من دوام حركات السموات وامتناع الخرق والالتيام
على هذا الكثير ظاهر بالنسبة الى ما قاله الكستلى
من ان هذا الكثير من اصول الفلسفة وان قوله الهندسة
وقع سهوا او تحريفا بالنسبة لما قاله غيره من عطف
كثير على كثير الاول مع كون هذا الكثير من اصول
الهندسة لان دوام حركات السموات وامتناع الخرق
والالتيام على السموات ليس مبنيا على اصل هندسى
وانما هو مبنى على اصل فلسفى ولذا جعل العلامة
عبد الحكيم قوله وكثير معطوف على قوله قدم العالم وجعل
قوله المبنى عليها صفة لقوله اثبات المضاف للهيولى
فيكون صفة بعد صفة وعلى هذا يكون الضمير فى قوله
المبنى عليها عائدا على اثبات والتانيث نظرا الى اكتساب
اثبات التانيث من المضاف اليه ويكون فى العبارة حذف
اى المبنى على الاثبات المذكور وعلى مثله مما قالته الفلاسفة
ويكون قوله دوام حركات السموات راجعا لهذا المحذوف
وقوله وامتناع الخرق والالتيام عليها راجعا للاثبات
المذكور فيكون فيه لف ونشر مرتب لكن فيه ان العبارة على
ما ذهب اليه العلامة عبد الحكيم تقتضى بواسطة عود
ضمير عليها الواقع بعد قوله وامتناع الخرق والالتيام
على الاجساد ان جميع الاجسام يمتنع عليها الخرق والالتيام
كانت الاجسام سموات او غير سموات لتركب جميعها من
الهيولى والصورة مع ان الفلاسفة انما يقولون
بامتناع الخرق والالتيام فى خصوص السموات فالاولى
ما قاله العلامة الكستلى فى العبارة والمعنى على ما قاله
العلامة عبد الحكيم ان اثبات الهيولى والصورة مؤد

Copyright © King Saud University

الى اثبات كثير من اصول الهندسة وبيان وجه تادية
الاثبات المذكور الى اثبات كثير من اصول الهندسة
يتوقف على ذكر ذلك الكثير واذكر شيا منه لاجل بيان
وجه التادية اليه وهو انهم قالوا انا نعمل على اي
خط مثلثا متساوي الاضلاع فقولهم على اي خط صادق
بالخط المركب من جزءين وصورته هكذا ∴ لكن مع اتصال
احدى النقطتين بالاخرى ولا يمكن ان نعمل مثلثا متساوي
الاضلاع على الخط المركب من جزءين الا بان يقع جزء على
ملتقى الجزءين وصورته هكذا ∴ ووجه تادية الاثبات
المذكور الى اثبات هذا الاصل ان وضع الجزء الثالث
على ملتقى الجزءين الموقوف عليه حصول الشكل المثلث
المتساوي الاضلاع لا يمكن اذ لكل من الاجزاء الثلاثة
منقسما من ملاقاة الوسط لاحد الجزءين بغير ما يلاقيه
به الجزء الاخر تقتضي انقسامه كما ان ملاقاة كل من
الجزءين للوسط باحد طرفيه دون الطرف الاخر تقتضي
قسمة كل من الجزءين فتكون الثلاثة الاجزاء منقسمة
فلو لا ان الثابت الهيولى والصورة دون الجزء الذي
لا يتجزا لما امكن ان نعمل مثلثا من اجزاء ثلاثة اذ لو كان
الثابت الجزء الذي لا يتجزا دون الهيولى والصورة لانتفى
امكان عمل مثلث من اجزاء ثلاثة فلا يثبت هذا الاصل
الهندسي فيكون اثبات الهيولى والصورة المستلزم لنفي
الجزء الذي لا يتجزا مؤديا الى اثبات هذا الاصل الهندسي
وهو امكان عمل مثلث متساوي الاضلاع على اي خط كان
وقالوا ايضا كل زاوية قائمة يمكن تنصيفها ولا يخفى انه
لا يمكن تنصيفها الا بقسمة الجزء الذي هو ملتقى خطي

الزاوية

الزاوية فلو لا اثبات الهيولى والصورة المقتضي لنفي
الجزء الذي لا يتجزا لما امكن تنصيف الزاوية القائمة
اذ لو كان الثابت الجزء الذي لا يتجزا دون الهيولى والصورة
لانتفى امكان تنصيف الزاوية القائمة فلا يثبت
هذا الاصل الهندسي فيكون اثبات الهيولى والصورة
مؤديا الى اثبات هذا الاصل الهندسي وكذا يقال
في قولهم كل خط يمكن تنصيفه فان الخط صادق بالخط
المركب من الاجزاء الوتر كالخط المركب من ثلاثة اجزاء
ولا يمكن تنصيف المركب من ثلاثة اجزاء اذا ثبتت
الهيولى والصورة وانتفى الجزء الذي لا يتجزا فيكون
اثبات الهيولى والصورة مؤديا الى اثبات هذا الاصل
وفي هذا القدر كفاية والحاصل على ما قاله العلامة عبد
الحكيم ان في اثبات الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزا
المقتضي لنفي الهيولى والصورة نجاة من اثبات الهيولى
والصورة المؤدي الى اثبات تلك الاصول الهندسية
وظهر من هذا التقرير على ما قاله العلامة عبد الحكيم
ان قوله وكثير على حذف مضاف اي واثبات كثير وقد
يقال على ما قاله العلامة عبد الحكيم لا وجه لذكر هذا
الكثير وعطفه على قدم حيث كان قوله المبحث صفة
لاثبات لانه لا محذور في اثبات ذلك الكثير حيث كان
لا ينبني عليه ما فيه محذور من القول بامتناع الخرق
والالتيام ودوام حركات السموات حتى يكون لذكره
وعطفه على ما في القول به محذور وهو قدم العالم وتنفي
حشر الاجساد وجه الا ان يقال ان القول به وان لم يكن
فيه محذور باعتبار ذاته لكنه يستلزم القول باثبات الهيولى

والصورة المستلزم لما في القول به محذور فتامل حق
التامل **قوله** المبني عليها دوام حركات السموات قد علمت
انه صفة لكيف او لاثبات واعلم ان الحركة اما مستقيمة
كحركة السهم حين رميه ومبني عندهم لا تحمل الدوام وحركة
مستديرة كحركة الدولاب وحركة الرحا ومبني عندهم دائمة
لا تحمل الانقطاع ولا تكون مبدأ ميل على الاستقامة
بخلاف الحركة المستقيمة فانها تكون مبدأ ميل على الاستقامة
لان المستقيم يقتضي التوجه الى جهة بخلاف المستدير فانه
فانه يقتضي الصرف عنها فهما امران متنافيان يستحيل
اجتماعهما اذا علمت هذا فاعلم ان الافلاك عندهم كرية تتحرك
دائما على الاستدارة لان فيها بزعمهم مبدأ ميل مستدير قد
طبعت عليه وهو علة لدوام حركتها على الاستدارة لان
لان ما بالذات لا يتخلف ولذا لا تقبل عندهم الحركة المستقيمة
اصلا لما فيها من مبدء الميل المستدير ومن هذا التقرير تعلم
ان العلة في دوام حركات السموات ما فيها من مبدء الميل
المستدير الذي طبعت عليه وانظر ما قرره الفلاسفة من
الاصول المبني عليها دوام حركات السموات في كتبهم **قوله**
وامتناع الخرق والالتيام عليها اي على السموات وهو معطوف
على دوام اي وامتناع الخرق والالتيام عليها اي كما في المايع
اذا ادخلت فيه خشبة ثم اخرجت منه وانما امتنع خرق
السموات والتيامها بعد الخرق لانه كما سبق ليس في الفلك
مبدء ميل مستقيم فيمتنع ان يتحرك على الاستقامة وكلما لا يتحرك
على الاستقامة يستحيل عليه الخرق والالتيام لانهما لا يعقلان
الا عند الحركة المستقيمة وان اثبات الهيولى على الوجه
الذي قالت به الفلاسفة يؤدي الى القول بقدم الافلاك مادة

وصورة

وصورة بالشخص وحركة بالنوع والتغير امارة الحدوث
وكذا العدم وكل منهما مناف للقدم ويلزم من الخرق
والالتيام احد الامرين او كلاهما والحق امكان الخرق
والالتيام على السموات كما في الاجسام السفلية وذلك لانه
اذا ثبت الجزء الذي لا يتجزا وتركبت الاجسام من الاجزاء
التي لا تتجزا كانت الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها
ما يجوز على الاخر كالخرق والالتيام **قوله** والعرض هو
الموجود في موضوع اي محل مستغن عن الحال فيه فخرجت
الصورة الحالة في الهيولى فانها جوهر عند الحكماء ومن
هذا تعلم ان الموضوع غير الهيولى اذ الهيولى تتغير بما يرد
عليها بخلاف الموضوع واعلم ان العرض عند الحكماء
تسعة اقسام وهي الكم والكيف والاين والمتى والاضافة
والوضع والملك والفعل والانفعال لانه ان احتاج في
تصوره الى تصور امر خارج عنه فهو سبعة اقسام
الانفعال والفعل والملك والوضع والاضافة والمتى
والاين وان لم يحتج في تصوره الى امر خارج عنه فان كان
قابلا للقسمة بحسب ذاته فهو الكم وان لم يكن قابلا
للقسمة والا للقسمة فهو الكيف اذا علمت هذا فاعلم
ان الكم عرض لا يتوقف تصوره على امر خارج عنه قابل
للقسمة في محله باعتبار ذاته والمراد بالقسمة القسمة
الوهمية والتقييد باعتبار الذات لاخراج الاعراض القابلة
للقسمة بواسطة الكم كالعلم المتعلق بمعلومين وهو
قسمان منفصل وهو ما لا يكون اجزائه حد مشترك اي جزء
مشترك وذلك كالعدد ومتصل وهو ما يكون اجزائه حد
مشترك وهو قسمان قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود

قه

وهو المقدار المقسم الى الجسم التعليمي والسطح والخط
وغير قار الذات وهو الزمان الذي هو حركة الفلك الاعظم
والكيف عرض لا يقبل القسمة والا قسمة بحسب
ذاته ولا يتوقف تعقله على تعقل غيره فخرج بالقيد الاول
الكم وبالثاني الاعراض التسعة الباقية لانها اعراض
بنسبية وذلك كالالوان والطعوم والعلم واقسامه
ثمانية مذكورة في كتب الحكمة والاين حصول الشيء في
الحيز الذي يخصه وقد يقال لكونه في الدار او في البلد
مجازا وسمي ذلك بالاين لانه يقع في جواب اين هو
والمتى حصول الشيء في الزمان وسمي بذلك لوقوعه جوابا
لمتى والاضافة نسبة تعرض للشيء بالقياس الى نسبة اخرى
اي هيئة لا تعقل الا بالقياس الى تعقل هيئة اخرى تكون
تلك الهيئة الاخرى معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة
الاولى فيكون تعقل كل من النسبتين متوقفا على تعقل
الاخرى كالابوة والبنوة فان تعقل كل منهما متوقف على
تعقل الاخرى واعلم ان كل اضافة نسبة وليس كل نسبة
اضافة وانما الاضافة من جملة الاعراض النسبية والوضع
هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة بعض اجزائه الى بعض واعتبار
نسبة تلك الاجزاء الى الامور الخارجة عنها كالقيام والانتكاس
والملك هيئة تعرض للجسم باعتبار ما يحيط به او ببعضه
وينتقل بانتقاله كالتقمص والتعمم والتختم فان انتقل
بانتقاله ولم يحط به كوضع القميص على الرأس او احاط به
ولم ينتقل بانتقاله كهيئة الحال في الخيمة فليس بملك
والفعل تاثير الشيء في غيره ما دام يؤثر كتسخين النار للماء
ما دامت تسخن والانفعال تاثر الشيء عن غيره ما دام يتاثر

كتسخين

كتسخين الماء بالنار وما دام يتسخن فالسخونة والبرودة
عقب التسخين والتبريد ليستا من الانفعال لبقائهما
بعد وانما هما من الكيف وهذه التسعة الداخلة تحت
العرض مع الجوهر السابق بيانه وتقسيمه الى خمسة اقسام
هي جملة المقولات العشرة المشهورة ولم يتم الحكماء على
الحصر في هذه العشرة برهانا وانما عدتهم فيه الاستقراء
وجعل التسعة المذكورة اعراضا انما هو على مذهب
الحكماء واما اهل السنة فيقولون الكيف عرض وكذا الاين
واما البقية فهي امور اعتبارية عندهم فتامل قوله
ما لا يقوم بذاته اي ممكن لا يقوم بذاته فخرج عن ذلك
صفات الله فانها ليست ممكنة لان كل ممكن حادث وصفات
الله قديمة فما وقعة على ممكن بقرينة ان المعرف وهو
العرض قسم من العالم الذي هو ممكن قوله بل بغيره اي بل
يقوم بغيره وهو الموصوف اي فالمراد بعدم القيام
بالذات القيام بالغير فيكون قوله بل بغيره بيانا لقوله
لا يقوم بذاته وتوضيحا له قوله بان يكون الخ تفسير
للقيام بالغير اي بان يكون القائم بالغير قوله تابعا له في
التحيز اي تابعا لذلك الغير في التحيز اي اخذ قدر من
الفراغ فيكون القائم بغيره متحيزا بتحيز ذلك الغير لا متحيزا
بذاته لانه يمتنع ان يتحيز بنفسه وتفسير القيام بالغير
بهذا المعنى هو ما ذهب اليه المتكلمون قوله او مختصا
به عطف على تابعا اي او بان يكون القائم بغيره مختصا بذلك
الغير وقع في كلامه بحكاية الخلاف قوله اختصاص
الناعت بالمنعوت اي اختصاص النعت اي الصفة بالمنعوت
اي الموصوف فيكون الناعت هو القايم بالغير والمنعوت هو

Copyright © King Saud University

ذلك الغير وتفسير القيام بالغير بهذا المعنى مما ذهبت
اليه الفلاسفة واعلم ان المتكلمين وان اشتهر عنهم تفسير
القيام بالغير بالتبعية في التحيز لا يمتنعون من تفسيره
باختصاص الناعت بالمنعوت لان كلامهم في قيام العرض
كما يدل على ذلك ظاهر قوله في شرح المقاصد والمتكلمون
لا يقولون بكون الصفات اي صفات الله اعراضا ولا بكونها
حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت انتهى
قوله على ما سبق اي من الخلاف في تفسير القيام بالغير بين
المتكلمين والفلاسفة قوله لا بمعنى الخ عطف على قوله
بان يكون الخ واضافة معنى لما بعده للبيان اي فيفسر قيامه
بالغير بان يكون الخ ولا يفسر بهذا المعنى وهو عدم امكان
تعقله بدون تعقل محله كما فسره به بعضهم قوله انه اي
ما يقوم بغيره قوله تعقله اي تصوره قوله المحل اي محله
القائم هو به وهو الموضوع قوله على ما وهم اي حال كون هذا
المعنى المنفي تابعا على ما وهم اي وقع في بعض الاوهام اي الاذهان
فان بعضهم فسر القيام بالغير بهذا المعنى قوله فان ذلك
اي القيام بالغير بهذا المعنى المنفي قوله انما يكون في بعض
الاعراض هكذا اي في نسخة وفي بعضها انما هو في بعض الاعراض
اي انما هو متحقق في بعض الاعراض لا في كلها فلو كان مرادا
في التعريف كان التعريف غير جامع لخروج ما عدا هذا البعض
من افراد العرض قوله المراد بالبعض المذكور الاعراض
النسبية المتوقف تصورها على تصور امر خارج عنها وهي
التسعة السابقة اعني الفعل والانفعال والاضافة والملك
والوضع والاين والمتى والمراد بما عدا هذا البعض الكيف
والكم فان تعقلهما لا يتوقف على تعقل المحل قوله ويحدث الخ

Copyright © King Saud University